في تجديد العلوم الاجتماعية

بناء منظور معرفي وحضاري
الفكرة والخبرة

- الجزء الثاني -

تحرير
أ.د نادية محمود مصطفى

دار البشير للثقافة والعلوم

في تجديد العلوم الاجتماعية

بناء منظور معرفي وحضاري

الفكرة والخبرة

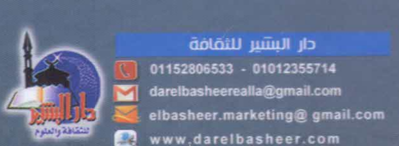
في خضم مواجهة الأمة لتحدياتها الحضارية الكبرى والمتنوعة، وعبر نحو القرنين من الزمان، تتوالى التشخيصات والتوصيفات لطبيعة هذه التحديات وأشكالها ومجالاتها ومصادرها ومداخلها، ومستوياتها وأولوياتها، ومساراتها ومآلاتها. ولقد كان من أهمها قضية العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تراجعت في أمتنا بينما نمت وترعرعت رفي الخبرة الغربية ضمن نسق معرفي وفكري وحضاري يقوم على العلمانية الوضعية المادية بفلسفاتها وتنظيراتها المختلفة.

اجتهدت مجموعات من الباحثين والعلماء من ذوي الهمة والبصيرة، لشق طريق جديد في أزمة الثنائيات التي عصفت بالأمة وحضارتها، وعقلها وواقعها؛ طريق جديد لتصور هذه الإشكاليات تصورًا واقعيًا شاملًا متكاملًا من ناحية، وبحثًا ودراسة- من ناحية أخرى- عن طرائق معالجتها ومسارات الخروج منها. من وسط هذه الإشكالات والأزمات ومحاولات مواجهتها انبثق "منظور" يرى أن حقيقة الأزمة إنما تقع في "فكر الأمة" وعقلها.

لقد شكّل هذا الجهد وتراكماته بحقٍ منظورًا مستجدًا قدم رؤًى في غاية الأهمية، وفق تخصصات مختلفة، في محاولة لتجسير الفجوة بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي قلب هذا المنظور التحقت مجموعة فرعية من أساتذة العلوم السياسية، وتواصلت مع التخصصات المختلفة.

فقد راكمت مجموعة العلوم السياسية بخاصة في اتجاه صياغة (منظور حضاري) لعلم السياسة بأفرعه الرئيسية متصلًا بشجرة العلوم الاجتماعية الأخرى.







في تجديد العلوم الاجتماعية

بناء منظور معرفي وحضاري

الفكرة والخبرة

- الجزء الثاني -

في تجديد العلوم الاجتماعية

بناء منظور معرفي وحضاري

الفكرة والخبرة

- الجزء الثاني -

تحرير: مركز الحضارة للدراسات السياسية

تقديم: أ. د. سيف الدين عبد الفتاح



اسم الكتاب: في تجديد العلوم الاجتماعية بناء منظور معرفي وحضاري
الفكرة والخبرة - الجزء الثاني -

تحرير: مركز الحضارة للدراسات السياسية

تقديم: أ. د. سيف الدين عبد الفتاح

موضوع الكتاب: فكر

عدد الصفحات: 632 صفحة

عدد الملازم: 39.5 ملزمة

مقاس الكتاب: 17 × 24

عدد الطبعات: الطبعة الأولى

رقم الإيداع: 13770 / 2016

الترقيم الدولي: ISBN: 978 - 977 - 278 - 549 - 0

دار البشير للثقافة والعلوم

التوزيع والنشر

دار البشير للثقافة والعلوم

darelbasheer@hotmail.com

darelbasheeralla@gmail.com

ت: 01012355714 - 01152806533

1437 هـ
2016م

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع ، والتصوير، والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي، وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من:

دار البشير للثقافة والعلوم

فهرس المحتويات

فهرس الجزء الثاني

القسم الثاني: بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري

القسم الثالث: الحضاري: المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدى نماذج فكرية معاصرة

القسم الثانى

بناء جماعة علمية في العلوم السياسية
من منظور حضاري

تحرير: أ. د. نادية مصطفى

أ. محمد كمال محمد

أ. مروة يوسف

مقدمة

لقد تمت جهود فردية وجماعية، ومؤسسية عدة عبر عقود من الزمن، تماثلت من خلالها للعيان معالم جليَّة لرؤية إسلامية واسعة المجال في الفكر والمعرفة والعلوم من جهة، وفي الحركة والواقع ومجريات الحياة من جهة موازية. وأصبح من الممكن القول بثقةٍ إن المنظور الإسلاميّ العام في منهاجية العلوم الاجتماعية والإنسانية بعامة، وفي حقولها التخصصية كذلك، قد أضحى يحتل مكانًا ومكانةً لا بأس بهما. نعم، لا تزال التحديات جسامًا، ولا تزال الكثير من الإشكاليات والجدالات والدعايات المضادة تثير الغبار حول مسيرة تكريس هذا المنظور وحركته للأمام، إلا أن المسيرة أبرزت أن القافلة تمضي بخطًى وئيدة.

على كلٍّ، وأيًّا كانت درجة تفاؤلية هذه الرؤية لواقع المنظور الحضاري، فهي تمثل مسألة إشكالية ومهمة؛ ومن ثم فإن اختبار مصداقيتها والتحقق من واقعيتها من عدمها كان أمرًا مهمًّا، خاصة أن جيلًا عظيمًا ممن ساهم في تأسيساتٍ وتأصيلات أساسية وعميقةٍ لهذه المسيرة قائم بيننا، استشعروا الحاجة إلى تقويم التجربة، وتجميع عناصر الصورة الواقعية لها اليوم؛ كي يسهم في ترشيدها وتعزيز مواطن القوة منها؛ استفادة من الخبرة الممتدة التي خبروها. كما أن جيلًا "بعد تأسيسي" قد قدّم إسهاماتٍ تراكميةً موصولة بتأصيلات السابقين، لكنها تحتاج إلى إعادة رصدها ومراجعتها وتقويم أصالتها من جهة وثمارها من جهة أخرى. وأخيرًا، تشهد الساحة جيلًا صاعدًا مقبِلًا على حمل راية الفكرة، لكنه قد يفتقد إلى الرؤية الدقيقة لواقع هذا المنظور داخل الحقل التخصصي وخارجه، وكذلك تعوّزه رؤية الخطوط العريضة لحالة التأصيل والتفعيل للمنهجية الإسلامية، وما لا

تزال تحتاجه من استكمالٍ للمسيرة.

فكان السؤال: إلى أين وصل التأصيل لمنهجية إسلامية في علوم الاجتماع والاقتصاد والنفس والتاريخ والقانون والفلسفة والتربية... والعلوم السياسية؟ وبالنسبة لـ"العلوم السياسية نموذجًا": هل مضت مسيرة بناء المنظور الحضاري فيها على وتيرة واحدة أو متساوقة في: العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، والفكر السياسي والنظرية السياسية، والنظم والحكومات المقارنة، وسائر أفرعها المكملة كدراسات التنمية والرأي العام والإدارة المحلية ودراسات العولمة...؟

- إلى أين وصل كل فرعٍ من هذه على مستويات:

- النموذج المعرفي.

- المنظور الإرشادي.

- المفاهيم الأساسية.

- المنهجية البحثية.

- أجندة القضايا ومدى تعلقها بدوائر الذات (خاصة الأمة).

- أين هي هذه الأفرع من المداخل التي أفرزتها أو طوّرتها وأعادت إنتاجها تأصيلات إسلامية من مثل: (المدخل القيمي - مدخل النماذج التاريخية - مدخل الأنماط التاريخية - مدخل الأبعاد الثقافية والتحليل الثقافي - مدخل السُّنن - مدخل المقاصد - مدخل إعادة بناء المفاهيم - مدخل التحيّز - مدخل الإطار المرجعي...الخ).

فالمنظور الإسلامي يتحرك بين منظورات أخرى سبقته إلى احتلال مواقع متقدمة في الأكاديميا المعاصرة: (ليبرالي - ماركسي - قومي - عولمي... ما بعدي...)؛ ومن ثم فهو الأحوج إلى ابتكار مقياس لدرجة تقدمه أو تراجعه بين هذه المنظورات وغيرها؛ ليتبين مناطق الإنجاز ومواقع الإخفاق ويعيد ترتيب أوراقه وفق رؤية علمية سليمة.

فقد استهدفت مثل هذه المراجعة آنذاك إلى التنبيه لأهمية التشبيك بين روافد الإسهامات في بناء هذا المنظور- على الأقل وللتحديد: في دائرة العلوم السياسية - على أن يتسع المقام لتنفيذ مراجعات مشابهة في العلوم الاجتماعية الأخرى فيما بعد؛ بحيث تسهم عملية التشبيك هذه في تأسيس نواة "جماعة بحثية في العلوم السياسية في مصر".

ومن ثم عقدت حلقة نقاشية محدودة لمدة يومين، بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية والمعهد العلمي للفكر الإسلامي، للإطلال على وجوه التقدم على محور العلوم السياسية، فيما يتعلق بالموضوع (المنظور العلمي) والهيئة المنتمية (الجماعة العلمية والبحثية)، في 4 و5 أغسطس 2008، تحت عنوان:" نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري". تهدف إلى إدارة الحوار بخصوص واقع التدريس والبحث والتنظير في هذا الحقل وإقامة جسور التواصل والتنسيق بين الأساتذة والباحثين في العلوم السياسية ضمن مظلة هذا المنظور، وتأسيس فعالية تؤمّن عملية استمرار الإنتاج في هذا الاتجاه.

وجاءت الحلقة النقاشية على يومين منفصلين، تضمنت حوارًا ونقاشًا بين الأساتذة الحضور عن تصور كل منهم عن:

- إنجازه في حقله من المنظور الحضاري الإسلامي؟
- إنجاز زملائه في حقله أو في الأفرع الأخرى؟
- الساحات الشاغرة ومواطن النقص أو الضعف؟
- كيف نحقق الاستمرارية لهذه المدرسة وتدعيم الأجيال القادمة؟
- كيف نحوِّل هذه الصلات إلى مأسسة (اجتماعات سنوية أو نصف سنوية - جمعية أهلية - ...)؟
- كيف سنصل بين المصري، والعربي، والإسلامي، فالإنساني والعالمي؟

كما تضمنت تقديم ورقتين:

1 - ورقة أ.د. نادية محمود مصطفى حول: "العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية"؛ حيث عرضت الدكتورة نادية هذه الورقة باعتبارها امتدادًا واستكمالًا لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي قام عليه فريق من هذه الجماعة العلمية، وتمثل الورقة الإطار النظري للجزء الثالث من هذا المشروع المهم وهو جزء الفكر، بعد عنصريْ الأصول والتاريخ[1].

2 - ورقة أ. رحاب عبد الرحمن "نحو برنامج تدريس مقترح للعلوم السياسية من منظور إسلامي"، وعرضت فيها الأستاذة رحاب لخبرة التخطيط والإعداد لبناء مقررات تدريسية في العلوم السياسية من منظور إسلامي تدرس في الجامعات السودانية.

ونشكر في هذا الإطار كل من حضر تلك الحلقة النقاشية وأثراها بالمناقشة والحوار؛ حيث وُجِّهت الدعوة إلى عدد من الأساتذة المتخصصين في فروع العلوم السياسية المختلفة، فضلًا عن أساتذة في بعض تخصصات العلوم الاجتماعية الأخرى، لحضور الحلقة النقاشية، كما دُعي عدد من شباب الباحثين في مجال العلوم السياسية. وحضر من الأساتذة من تخصصات مختلفة: د. رفعت العوضي، د. عبد الرحمن النقيب، د. فتحي ملكاوي، د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. السيد عمر، د. محمد عاشور، د. مصطفى منجود، د. باكينام الشرقاوي، د. محمد بشير صفار، د. أحمد علي سالم، د. ريهام خفاجي، د. عبد السلام نوير، د. إيمان نور الدين. كما نشكر فريق مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات المعرفية على تنظيم الحلقة النقاشية، وإعداد أعمالها للنشر.

(1) تم استكمال هذه الدراسة وصدرت في كتاب مطبوع: د. نادية مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2013.

دواعي وأهداف بناء جماعة علمية

أ.د. نادية مصطفى

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أرحب بكم في هذا اللقاء المخصص لموضوع" نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري"، والذي يشُرف مركز الحضارة للدراسات السياسية بالدعوة إليه.

يتضمن حديثي عدة مجموعات من الكلمات؛ المجموعة الأولى منها هي كلمات واجب وعرفان واحترام؛ الكلمة الأولى لذكرى الدكتور حامد ربيع، والكلمة الثانية دعوة من القلب للأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل أن يخفف الله عنها ما تمر به[1]، والكلمة الثالثة نعي للدكتور عبدالوهاب المسيري رحمه الله[2]، والكلمة الرابعة أيضًا كلمة عرفان واحترام وتقدير لكل من ساهم على صعيد المعهد العالمي للفكر الإسلامي في رعاية مسيرة إسلامية المعرفة وتطوير المنظورات الحضارية في العلوم الاجتماعية والإنسانية: الأستاذ الدكتور طه العلواني، الأستاذ الدكتور عبدالحميد أبو سليمان، والأستاذ الدكتور فتحي الملكاوي، والأستاذ الدكتور رفعت العوضي. وكلمة ترحيب بحضراتكم لحضور هذا اللقاء، وعلى رأس الحضور الأستاذة الدكتورة حورية مجاهد.

المجموعة الثانية من الكلمات؛ كلمات ترحيب واشتياق للجمع الكبير المتواجد اليوم من الزملاء والإخوة والتلاميذ، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور سيف الدين عبدالفتاح، فضلًا عمن اعتذروا عن الحضور. فهؤلاء جميعًا

(1) كانت ساعتها في مرضها الذي توفيت فيه بعد الحلقة بخمسين يومًا في 23 سبتمبر 2008.

(2) توفي رحمه الله 3 يوليو 2007.

يمثلون مشروعًا وطموحًا وهمة وأملًا، كما أنهم يمثلون معًا خبرة ومعايشة متعددة الأبعاد.

المجموعة الثالثة من الكلمات؛ كلمات تذكِرة واستدعاء ومعايشة وخبرة عبر ما يزيد عن العقدين؛ أتوقف فيها عند علامات مهمة وفارقة للمسيرة العلمية، وهي بمثابة علامات جماعية وليست جهود أسماء أو رموز فردية، مهما كان لهؤلاء الرموز من أساتذتنا من انعاكسات على محيطها؛ ونحن جزء منه، فالبطل التاريخي الفرد في حاجة إلى مجموعة ليحولوا ما أبدعه إلى واقع (فكرًا وممارسة وحركة)، وبدون هذه الجماعات لا يحصل البطل التاريخي - سواء كان شخصًا أو فكرة - على فرصته في التأثير؛ فهو إما أن يكون ناجحًا في نقل فكره إلى غيره أو أن يفشل في هذا مهما لمع وبرز فكره. ومازلنا جميعًا أسرى ثقافة الشوامخ والرموز فقط، وقد آن الأوان لنتجاوز هذا الوضع، وليحدد كل منا ماذا أنجز، ولنجمع ما أنجزناه خلال ربع قرن، فلا شك أن ذلك سيزيدنا ثقة ومزيدًا من القدرة على العطاء.

العلامات الدالة الجماعية التي أشير إليها، التي شارك فيها معظمكم (في إطار العلوم السياسية): مشروع إسلامية المعرفة الذي رعاه المعهد العالمي للفكر الإسلامي وقامت الجماعة العلمية في مصر بدور أساسي في إنجاز مهامه، ومشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ومشروع مركز الحضارة للدراسات السياسية وخاصة "أمتي في العالم"، ومشروع المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، ومشروع تدريس العلاقات الدولية من منظور إسلامي- وغيره من موضوعات علم السياسة - في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة، ومشروع تقويم خبرة إسلامية المعرفة عبر ربع قرن، ومشروع برنامج حوار الحضارات ثم برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

فهذه العلامات تحاول الحفاظ على ذاكرة العمل الجماعي، في محاولة

لتأسيس جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري، تصبح قادرة على الاستمرار والتأثير وتحقيق تراكم واضح.

المجموعة الرابعة والأخيرة من الكلمات عن دوافع وأهداف هذا الاجتماع الذي دعا إليه مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ وهي الخروج مما قدمه أعلام المنظور فقط، فلكل منا إنجاز ورؤية مهما كانت صغيرة فإن جمعها معًا سينتج أثرًا كبيرًا، ولا يكفي أن ننتظر أن يأتي من يسلط الضوء على هذه الإنجازات أو بعضها، وإنما يجب علينا جميعًا أن نتكاتف في نطاق جماعة علمية. فعلى سبيل المثال، لقد عايشتُ د. سيف الدين عبد الفتاح وتفاعلتُ معه عبر أكثر من 25 عامًا، راكم خلالها الكثير على ما دشنه أساتذته ابتداءً من د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل ود. حورية مجاهد وأساتذة من المعهد العالمي مثل د. طه العلواني ود. عبد الحميد أبو سليمان ود. فتحي الملكاوي وغيرهم؛ حيث أضاف وراكم على ما دشنه هؤلاء، فهو يمثل لبِنة أساسية في المنظور الحضاري، فإذا كان د. حامد ربيع دعا إلى عودة التراث الإسلامي إلى التنظير السياسي، وإذا كانت د. منى أبو الفضل بلورت فكرة الأنساق المعرفية المتقابلة، وإذا كانت د. حورية مجاهد قد رعت وتابعت معظم الرسائل العلمية في مجال الفكر السياسي الإسلامي وبعض الجوانب النظرية من منظور إسلامي في كلية الاقتصاد، وإذا كان المعهد العالمي قد اجتهد في هذا المجال أيضًا، فإن د. سيف الدين عبد الفتاح من خلال معايشته وتفاعله مع التراث السياسي الإسلامي بروافده المتعددة قد قدَّم إنجازًا في التنظير السياسي من منظور حضاري إسلامي، وحقق تراكمًا لا يذكره الكثير رغم أهميته. فمازلنا حتى الآن نتحدث عما نحتاج إليه وما يجب علينا فعله لبناء جماعة علمية من منظور حضاري إسلامي، دون أن نتوقف ونحدد ما قدمناه من قبل- وهو كثير - ودون أن نقرأ أعمال بعضنا البعض داخل المنظور الإسلامي.

فالأهداف المتوخاة من هذا اللقاء هي أهداف عملية تطبيقية إجرائية بالأساس،

وليس إعادة تكرار ما سبق إنتاجه في المنظور الحضاري وما طُرِح عليه من تساؤلات ندور في فلكها منذ عقود.

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح:

بسم الله الرحمن الرحيم.. (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا..).

هذه الفكرة التي طرحتها أ.د. نادية مصطفى ومركز الحضارة للدراسات السياسية كانت مبادرة فكرية وتفكيرية مهمة تؤكد ضرورة ألا يتأخر بناء هذه الجماعة العلمية، فكما لا يؤخَر البيان عن وقت الحاجة فيجب ألا تؤخَر الجماعة العلمية عن وقت حاجتها. وأود أن أشكر د. نادية وأساتذتي وزملائي الأعزاء، وأؤكد- في هذا الإطار - أنه من العلمية أن الأستاذ قد يتعلم من الطالب كما يتعلم الطالب من الأستاذ، وذلك من الاعتبار الذي يبدي فيه الطالب آراءه حول الموضوع وما يطرحه من أسئلة جديدة، ويعبر هذا عن تواصل معرفي ومنهاجي بين الفئات المختلفة التي ترتبط بمعنى جامع (أستاذًا وطالبًا ومساقًا).

وأؤكد أن هناك ثلاث مؤسسات يمكن أن تؤثر في الشخص على امتداد اهتمامه المعرفي، وأعتبر أن كلية الاقتصاد والعلوم السياسية هي البيت الذي تربيت فيه منذ ما يقرب من ثلاثين عامًا، ووجدت في هذا الصرح من الأساتذة الذين استطاعوا أن يبنوا في معمار تفكيري لبنة بعد لبنة في إطار ما يمكن تسميته ببناء الأفق السياسي، الذي كان أفقًا ممتدًا وصرحًا متراكمًا قدم فيه الأساتذة إسهامًا معرفيًا، ولم تكن لتتكون لديّ هذه العقلية المعرفية وهذا المعمار الهندسي إلا بفضل منهم. وهذا الأفق السياسي ربما كان ينقصه بعض الشيء، مما جعلنا ننتقل إلى ما يمكن تسميته الأفق المعرفي؛ لأن كل من يعمل بالمنظور الحضاري لابد أن يهتم بالأفق المعرفي وصياغة النماذج المعرفية، والنماذج المعرفية الكامنة داخل هذه الحضارة والمنظور الحضاري الذي يناسبها. ومن هنا، كان لمؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي الفضل في وضع لبنة أخرى مهمة في هذا الصرح التكويني التراكمي ليؤكد معنى

وقيمة مضافة إلى الأفق السياسي وهي الأفق المعرفي، الذي تتمتع به هذه المؤسسة من رؤية شاملة ممتدة حضارية، ما أدى إلى اتساع دائرة الاجتماعي والسياسي.

ويبدا الأفق الثالث يتراوح بين السياسي والمعرفي، وهو الأفق الذي نؤكد ضرورة أن تتكون الجماعة العلمية من أجله، وهو الأفق المنهجي والبحثي، والذي يمكن أن يضع استراتيجية للبحث ورؤى منهجية أصيلة يمكن أن تفعَّل وتشغَّل في الإطار البحثي. ومن هنا، فإن من أول المهمات العلمية البناء المنهجي وتشكيل الخريطة البحثية.

وأتوقف هنا عند عنوان هذا اللقاء الذي يمثل شعارًا مهمًّا" نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري"؛ وتتحدد عناصر خمسة غاية في الأهمية يجب أن يهتم بها هذا الاجتماع؛ أولها يظهر في كلمة "نحو" فإنها تبين المسيرة والاتجاه كما تحدد بوصلة الاتجاه والقدرة على التوجه إلى المستقبل، وثانيها: البناء، فهو عملية متراكمة باعتبار أن البناء لا يمكن أن يوجد بدون أساس وربما قد نكون قدمنا جزءًا من عملية التأسيس ولكن لابد أن يظهر هذا البناء بشكله المؤثر. أما "الجماعة العلمية" ثالثًا فهو أمر أظن أن كثيرًا ممن يتحدثون عن الأمر والشأن العلمي قد تحدثوا عن معناه بشكل أو بآخر، وهذا المصطلح قد بدا بارزا لدى توماس كون عندما تحدث عن الجماعة العلمية باعتبارها ضرورة من الضرورات التي يمكن أن تسمى بالتحولات المعرفية داخل المجتمعات والثقافات المختلفة، والجماعة العلمية لابد أن تقوم على قاعدة من شروط وأسس.

والأمر الرابع يتعلق بالمجال، وهو العلوم السياسية، ومن حُسن الطالع أن يكون تخصص هذه الجماعة العلمية هو العلوم السياسية الذي أُطلِق عليه في كثر من كتب التراث السياسي "تاج العلوم"، ما يعبر عن أهمية المكانة التي يحتلها هذا العلم في منظومة البناء المعرفي وفي منظومة تكوين الجماعة العلمية على حد سواء. وهذا المجال الذي يشير إلى "العلوم" السياسية بصيغة الجمع إنما يشير إلى حالة من الامتداد والتنوع، بل إن هذا العلم لا يزال يحاول أن يزاوج بين علوم

أخرى فيولِّد تصنيفات جديدة تكون محلًا للاجتهاد المنهجي والمعرفي من قِبل الجماعة العلمية في حقل العلوم السياسية. وعلم السياسة كما أشار أ.د. حامد ربيع في مذكراته عن التحليل السياسي هو علم بناء الحضارة.

والأمر الخامس في هذا الإطار يتعلق بـ"المنظور الحضاري" الممتد الشامل الذي يحرك مسالك العناصر المختلفة في رؤية الظاهرة- خاصة الظاهرة السياسية - ويؤدي إلى انفتاح أفق السياسي إلى البعد الحضاري والثقافي والقيمي، والذي بدا حتى في الفكر الغربي، ما يؤكد حجية هذا التفكير الذي بدأنا به منذ عقدين من الزمان أو بدأ منذ عقود على يد أساتذتنا الكرام.

ومن ثم، فإن هذه الجماعة العلمية عليها دور في إحداث تراكم في المنظور الحضاري والعمل على تفعيله وتشغليه والقدرة على ترويجه؛ لأنه من المؤسف ألا يكون هناك ناظم لهذه الجهود المختلفة حتى بدت جهودًا فردية منعزلة واجتهادات ترتبط بصاحبها وليس بجماعة تُحدِث تراكمًا وتماسكًا وفاعلية وترابطًا وتشبيكًا ومؤسسية، فلابد أن تتحول الجماعة إلى المؤسسية ما يمكِّنها من القيام بالمهام التي لا يقوى الأفراد على القيام بها.

لماذا الجماعة العلمية؟ ما الدواعي التي تجعلنا في هذا التوقيت نتحدث عن ضرورة بناء جماعة علمية في العلوم السياسية؟ أولًا: هناك داعٍ يتعلق بتشتت الجهود؛ فالجماعة جامعية ونَظم، مما يمكنها أن تحقق من هذا التشتت حالة من التراكم المعرفي والمنهجي والفكري والثقافي بحيث تُحدِث نقلة نوعية في البناء المعرفي. وتقترن الجماعة العلمية - ثانيًا - بما يمكن تسميته بالهَمّ المعرفي والعلمي المشترك، ذلك أن لنا همومًا تتعلق بهذا الوطن ودوائره وتفاعلاته المختلفة وبهذه الأمة؛ لذا علينا الوقوف على همومنا المعرفية وتبادل الخبرات المتعلقة بها. وتتعلق الجماعة العلمية أيضًا بعناصر الاجتهاد المعرفي والمنهجي والشورى البحثية، وأتذكر هنا أن أستاذتي الدكتورة حورية مجاهد قبل أن أنتهي من رسالة الدكتوراة طلبت مني أن

أمرها على زملائي بما يؤكد معنى الجماعة العلمية في وقت مبكر، وأن الجماعة في طريق الصواب بينما الفرد قد يصادفه الصواب وقد يخطئ.

الداعي الثالث لهذا اللقاء يتمثل في تحديات الأمة المتراكمة والمزمنة، والتي صارت من العمق بحيث لا يستطيع فرد من الأفراد ضمن مشروع فكري خاص به أن يلاحق مثل هذه التحديات أو يتعامل معها بالعمق الكافي ولا التعامل المنهجي الرصين إلا من خلال جماعة علمية وبحثية. إذًا نحن بحاجة إلى تحقيق نوع من الإنجاز والتراكم من خلال هذه الجماعة العلمية من خلال المطلوب والمرغوب، ويمكننا أن نوزع الأدوار ونقسم الأعمال ونسد الثغرات بما يمكننا من استكمال بناء هذا الصرح المعرفي والعلمي. ومن الأمور المؤسفة في هذا الشأن أننا لا نقرأ لبعضنا البعض، وهذا من الأمور شديدة الخطورة، ففي حقل العلوم السياسية لا يمكن أن تكون هناك جماعة علمية إلا باطلاع أعضائها على ما كُتِب داخل الجماعة العلمية، والاطلاع هنا يكون اطّلاعًا مثمرًا وعميقًا بما يحقق حالة من التشاور الفكري والشورى الجماعية البحثية. فنحن بحاجة إلى التشبيك البحثي والمنهجي والمعرفي.

والأمر الذي أريد أن أختتم به هذه الكلمة، يتعلق بالكيفية والوسائل والآليات التي يمكن بناء الجماعة العلمية على أساس منها، وأقترح نظرًا لتغيُّب البعض من الذين توسمنا أنهم سيسهمون إسهامًا مهمًّا في مسألة بناء الجماعة العلمية، أن يتحول النصف الثاني من هذا اليوم إلى حلقة نقاشية حول الآليات والوسائل التي تتعلق بتأسيس وتكوين جماعة علمية والأهداف التي ترتبط بها. ومن الضروري في هذا الإطار رصد خبرات العمل الجماعي؛ فالجماعة العلمية ليست فِرَقًا جماعية للبحث وإنما هي أبعد من ذلك، قد تكون الفِرق البحثية واحدة من آليات الجماعة العلمية. وقد قدمت خبرة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام نموذجًا مهمًّا، نستطيع أن نتعرف من خلاله على نقاط الصواب فنزيدها وعلى نقاط الخطأ فنصوِّبها وعلى مناطق أخرى لم نجتزها فنحاول الوصول إليها. ومن ثم يجب

التأكيد أن الجماعة العلمية لا تكون بالعمل الفردي، وأظن أن الجماعات العلمية جزء لا يتجزأ من النهوض بهذه الأمة في مواجهة التحديات التي تواجهها.

أ.د. فتحي الملكاوي:

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد..

كل الشكر والتقدير للأستاذة الدكتورة نادية والدكتور سيف على هذه الدعوة. وأحد أسباب حضوري هذا الاجتماع هو تقديري لجهود هذه الجماعة العلمية، وأنا لا أتردد في تسميتها جماعة علمية رغم أنها بدأت باعتبارها عملًا أكاديميًّا علميًّا في أحد أقسام كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فهذه الجماعة العلمية كانت موجودة بغض النظر عن وجود الوعي بها لدى من انخرط فيها في وقت مبكر، ولكن عملية الممارسة هي التي أدت إلى عملية التلمذة والتعليم في هذا القسم وشكَّلت هذا التوجه نحو بناء الجماعة العلمية، ثم تعمقت أواصر العلاقة بين هؤلاء الباحثين عندما ارتبطوا بفريق بحثي في مشروع العلاقات الدولية إلى الحد الذي تكونت معه جماعة علمية.

ما هي الجماعة العلمية؟ وكيف تنشأ؟ وما الخصائص المميِّزة لها؟ وما موقع الجماعات العلمية في التاريخ الإسلامي والتاريخ الغربي وفي الواقع المعاصر؟ يتضح أن الجماعة العلمية ربما تنشأ بقرار، فكثير من المؤسسات اتخذت قرارًا بإنشاء جماعات علمية بعضها نشأ وبعضها لم ينشأ وبعضها نشأ اسمًا ولم ينشأ فعلًا، وتنشأ الجماعة العلمية من خلال التوافق والتقارب المعرفي- بحكم الاختصاص - بين عدد من الباحثين في المنهجية العلمية للبحث، وفي طريقة أدائهم لأعمالهم وتكوينهم لطلبتهم من بعد حتى تصبح الممارسات العملية لهذه الفئة من الباحثين أشبه بقواعد ونظم تتم ممارستها فيعترف بها الآخرون حتى لو لم تطلق على نفسها وصف الجماعة العلمية. فهاتان الطريقتان موجودتان في الواقع: القرار المسبق أو

الممارسة الواقعية.

ويمكن أن نسترجع كيف تشكلت هذه الجماعة العلمية وتكونت عناصرها عبر ربع القرن الماضي، وهي في ظني قائمة وعناصرها متوافرة. فهذه الخطوة نحو تأسيس أو مأسسة الجماعة العلمية ربما تكون خطوة مهمة ليس فقط للجماعة العلمية ذاتها وإنما أيضًا للآخرين للاستفادة مما حققته من إنجازات على أرض الواقع. وربما يكون من المهم- في هذا الإطار - أن يكون جزء من عمل هذه الجماعة العلمية مشروعًا بحثيًا حول فكرة الجماعة العلمية ذاتها ونشأتها وأسماء وألقاب الجماعات العلمية، وأمثلة من الجماعات العلمية في التاريخ الإسلامي والواقع المعاصر، لنرى كيف يمكن أن تنشأ في ضوء خطة عملية.

د. رفعت العوضي:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. بداية أسعد بتقديم الشكر للقائمين على هذا اللقاء؛ أ.د. نادية وأ.د. سيف، ولمدرسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد على ما أنجزوه من تقدم في أسلمة العلوم السياسية.

فيما يتعلق بالتأسيس النظري لمسألة الجماعة العلمية؛ فالمؤسسة هي الإطار الذي يتم فيه التقدم، والمجتمعات المتقدمة هي التي تقدمت في الجانب المؤسسي في مختلف المجالات. والإسلام دين وُلِد مؤطرًا مؤسسيًا؛ فعندما بُعِث سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) مثلت أسرته أول تأطير مؤسسي؛ حيث تلقت الدعوة منذ البداية، كما كانت بيعتا العقبة الأولى والثانية إطارًا مؤسسيًا مهمًا حمل الدعوة الإسلامية. وعندما وصل الرسول إلى المدينة بدأ أيضًا تأطيرًا مؤسسيًا من خلال المؤاخاة. ولكن لماذا يعد التأطير المؤسسي بهذه الخطورة؟ التأطير المؤسسي ينقل الأمر إلى عمل جماعي، فالبديل للفردية هو المؤسسية، ومن ثم

فبناء جماعة علمية في العلوم السياسية يجعلنا في وعاء التقدم، وأساس ذلك نشر ثقافة المؤسسية.

وليس من الصحيح أن تأسيس منظور إسلامي في أي علم يعني العودة بالعلوم إلى الوراء، فالإسلام دين عالمي زمانًا ومكانًا؛ فقد اقتضى الله تعالى أن يكون الإسلام الرسالة الخاتمة، وأن يكون القرآن كتابه الخاتم يعرفه الجميع، وبالمثل نبيه محمد ﷺ.

أولًا: المنظور الحضاري في العلوم السياسية: الإنجاز والمطلوب

الجماعة العلمية: الأهداف والدواعي

الرؤية والأهداف والأهمية:

إن الجماعة العلمية المنطلقة من منظور حضاري إسلامي موجودة فعليًّا منذ سبعينيات القرن العشرين، ولكنها تحتاج إلى تجديد الوعي بها وتوثيق عُراها وتجديد العلاقات بين أعضائها، وليس شرط ذلك وجود كيان مؤسسي صلب يضم أعضاء هذا المنظور، ولكن من الممكن وجود نوع من المؤسسية المرنة.

وتعود أهمية بناء هذه الجماعة العلمية إلى:

- تحديد اتجاه المسيرة، فالبناء يعني التواصل والتراكم والترقي (التطوير)، الجماعة العلمية ضرورة في وجودها وفعاليتها؛ لإحداث تحولات معرفية، ومنهجية، وبحثية، وعملية.

- أنه إذا كان لكل فرد أو فريق أو توجّه مدخله وجانب تميزه داخل المنظور والجماعة العلمية، فإن رسم خريطة هذه الإسهامات والمداخل والتميزات مهمٌّ لعدة اعتبارات في مقدمتها الحرص على مزيد من الإضافة والإنجاز.

- الحاجة إلى "كلمة سواء" فيما بين الرؤى العلمية المنطلقة من مرجعية حضارية إسلامية، وأهم آلياتها المأسسة والتشبيك، فضلًا عن تواصلها مع دوائر إنسانية تشترك معها في الكثير من الرؤى والأفكار والأهداف والمبادئ.

الدواعي والدوافع والمبررات:

تبرز مجموعة من الدواعي التي تفرض أهمية تأسيس جماعة علمية للعلوم السياسية على وجه الخصوص والعلوم الاجتماعية عامة، تنطلق من المنظور الحضاري وتقوم عليه. من أهم تلك الدواعي:

- تنظيم الجهد وإظهار التراكم دون أن يجب ذلك الجهود الفردية.
- المشاركة في الهمّ المعرفي والعلمي المشترك.
- إحداث نقلة نوعية ومعرفية وبحثية (من أدوار الجماعة العلمية كما قال كوهن).
- تفعيل عملية الشورى البحثية: الجماعة دائمًا ما تجتمع على الصواب: ليقرأ بعضنا بعضًا.
- آلية للتشبيك: البحثي، المعرفي، والمنهجي.
- الاستفادة من الإسهامات والجهود التي بُذلت (نقل الخبرة، التعلم على بعضنا البعض،...).
- أن منظومة النهضة والتقدم لابد أن- بل هي بالفعل - تنطلق من جهد مجمع ومراكم بشكل مؤسسي.
- الخبرة الإسلامية تؤكد أهمية البعد المؤسسي.

الجماعة العلمية

من منظور حضاري بين الإنجاز والمطلوب[1]

أ.د. حورية مجاهد:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أشكر كل من ساهم في الإعداد لهذا اللقاء، وأشكر أ.د. نادية مصطفى وأ.د. سيف الدين عبد الفتاح على كل ما قدماه من جهود، وعلى دعوتي للحضور وشرف رئاستي لهذه الجلسة. منذ ربع قرن لم يكن متصورًا وجود هذا التجمع أو مناقشة هذه الموضوعات، أو الاهتمام من جانب دارسي العلوم السياسية بالمنظور الإسلامي الذي بدأ مع أ.د. حامد ربيع ثم تطور ليمتد إلى الوطن العربي، فالاهتمام بالربط بين الدراسات الغربية والإسلامية في مجال العلوم السياسية لم يعد اتجاهًا موجودًا في مصر فقط وإنما في الوطن العربي، مما يعكس صلابة هذه الجماعة التي فرضت نفسها على الساحة.

وهذه الجماعة نتاج دراسات غربية بالأساس تبلورت عنها الحاجة لضرورة الاهتمام بالتكامل الإنساني المشترك والاهتمام بالدراسات الإسلامية ووضعها في مكانها السليم في سياق التطور الغربي، وهذه الجماعة لا تهتم بالجوانب الفقهية أو الإسلامية البحتة ولكن تهتم بدراسة العلوم السياسية بأبعادها المختلفة في إطار رؤية إنسانية. وقد واجهت فكرة الدراسات الإسلامية في العلوم السياسية صعوبات، بل واجهت حربًا، ففي فترة ما كان هناك توجه نحو عدم تسجيل

(1) يتضمن هذا الجزء تفريغًا لمشاركات ومداخلات الحضور في اليوم الأول من الحلقة النقاشية (4 أغسطس 2008).

دراسات إسلامية في قسم العلوم السياسية ولكن المهتمين بهذا المجال فرضوا أنفسهم حتى أصبح الأمر واقعًا، وأصبح هناك اتجاه نحو تأسيس جماعة علمية حتى يكون هناك استمرار وثبات في هذا الاتجاه.

أ.د. مصطفى منجود:

بسم الله الرحمن الرحيم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أقدم الشكر لمركز الحضارة للدراسات السياسية على هذه الدعوة للتفكير بصوت عالٍ في أن تكون الجماعة العلمية حقًّا يلامس حقيقة وواقعًا نستمر منه ونستمر فيه. كما أوجه كلمة شكر خالصة للرواد الذين علمونا وأسسونا؛ أ.د. حامد ربيع رحمه الله وأ.د. منى أبو الفضل وأ.د. حورية مجاهد وأساتذة آخرين، في وقت شديد الصعوبة. وأشكر أيضًا المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي احتضن هذه الجماعة ونشر الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراة التي خرجت عنها، وأيضًا من خلال عدد من البحوث والأعمال الجماعية مثل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. كما أن الكثير من الجهود لم تكن لتتم لولا المؤسسة التي احتضنتنا وهي كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فهي التي عرفتني على الجيل الراهن رغم الصعاب.

والحديث عن الجماعة العلمية للعلوم السياسية ليس حديثًا جديدًا من وجهة نظري، لكن الجديد في هذه الجماعة هو المنظور الحضاري الذي تمثله، ثم المنظور الحضاري الإسلامي المميِّز لها؛ لذلك أنا متفائل بنجاح هذه الجماعة في طوْر التأسيس؛ لأنها كانت موجودة بالفعل من خلال الأعمال والمشروعات البحثية الجماعية.

ومن إنجازات هذه الجماعة العلمية أننا عرفنا ما هو المنظور الحضاري، وأنه يمكن أن يكون فريدًا ومتميزًا ولكن منفتحًا في الوقت ذاته على المنظورات الأخرى، كما أن هذه الجماعة المنطلقة من المنظور الحضاري الإسلامي تغطي

معظم حقول العلوم السياسية، وحققت خبرات بحثية جماعية، وكثيرًا من الحضور في المنتديات والمؤتمرات والندوات عربيًا وعالميًا، والتواصل مع مراكز بحثية علمية في كثير من أجزاء الوطن العربي وربما خارج الوطن العربي، وأنتجت رسائل وأبحاثًا علمية وشاركت في الإشراف على رسائل علمية، بالإضافة إلى نقل الخبرات إلى الأجيال المختلفة.

أما ما لم يتحقق حتى الآن؛ فمنه النقص في المؤلفات التدريسية، وعدم جمع الأعمال المتفرقة للجماعة العلمية وأعضائها. ومواجهة هذه التحديات التي تواجه الجماعة العلمية ترتبط بإرادتين: إرادة استمرار وإرادة مواجهة هذه التحديات حاليًا ومستقبلًا.

د. حورية مجاهد:

من المهم أن يتعامل الباحثون في المنظور الحضاري في مجال العلوم السياسية بما يحقق التواصل مع غيرهم من الباحثين من خارج المنظور وألا ينفصلوا عنهم.

أ.د. السيد عمر:

نحن لا نتحدث عن بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري، ولكننا نتحدث عما يجب على هذه الجماعة الموجودة بالفعل على مدى عدة عقود تلت وأصبحت الآن قائمة وتحتاج فقط إلى المأسسة، وجوهر المأسسة وجود تقاليد علمية متعارف عليها تحكم عمل الجماعة العلمية سواء على صعيد التخْلية أو على صعيد التحْلية. وهذه المدرسة العلمية التي خرجت من روافد عديدة، صار لها بالفعل تقاليد علمية متعارف عليها في مقدمتها الانفتاح على كافة المدارس الأخرى والاجتهاد المنضبط الذي يضع الثابت في مكانه والمتغير في مكانه.

وهذه الجماعة العلمية تواجه تحديات عديدة علينا مواجهتها؛ لأنه لا يمكن لفرد- وإن وصل إلى درجة عالِم شامل - أن يواجهها بمفرده؛ من تلك التحديات أن بيئتنا البحثية الراهنة صارت غارقة في العجلة البحثية وتعاني من تيه الهوية،

وتعاني العبودية للقمصان التي وضعتها مدارس الوضعية ومابعد الوضعية ومابعد الحداثة من أحادية، حتى وإن ادعت التعددية والتنوع، ناهيك عن أننا نعمل في ظل إعلام معوِّق اخترق النظام التعليمي وأراد أن يتحول الإعلام إلى مدرسة وأن تتحول المدرسة إلى طفل عاجز أمام محتواها، نعاني أيضًا من الإمبريالية عن بُعد من خلال العديد من الوسائل التكنولوجية، ومن أزمة إعلاء المظهر على المَخبَر.

وتعاني بيئتنا أيضًا الإفلاس في القراءة أو ما يمكن أن نسميه "القراءات الضالة"؛ فهناك من يقرأ الظاهرة الإسلامية باعتبارها ظاهرة ساكنة وهناك من يقرؤنا من مرجعية علمانية أو من مرجعية أننا نفكر من أجل السياسة بمفهومها الحركي، وهناك من يتهمنا حين ننادي بوحدة المعرفة بالافتئات على التخصصات الأخرى، وهناك من يريدنا أن نقوم بالقراءة على خلفية التيارات السياسية الحركية. ونحن نعرف أن دورنا في العلم لا يقف عند حد المعلومة وإنما ينطلق بالأساس من المعلومة التي تصب في وعاء التكوين، ومن ثم نريد من هذه الجماعة العلمية أن تنتقل من تربية الفصل إلى تربية الوصل، ومن التربية على ما يفرق إلى التربية على ما يوحد، وكيف ننظر إلى التنوع في الوجود على أنه آية من آيات الله تعالى، والتخلص من التربية الضاغطة والتربية المنمَّطة والتربية الانفرادية.

ونحن جماعة علمية تعي أنها أنجزت الكثير في التأسيس لنظرية اجتماعية ذاتية. هذه القراءة البديلة عنوانها الأساسي "تعزيز القابليات الإنسانية الفطرية"، تلك القابليات التي تحرك القراءة المُركبة أو ما أسماه د. سيف عبد الفتاح "القراءات السبع للتحليل السياسي"، التي ترى أننا نفكر لإنسان، والإنسان لم يتغير ولكن تتغير الطبيعة حوله وكيفية وأساليب قيامه بإشباع حاجاته وفرضه الخلافة في الأرض.

من هنا، فإن مدرستنا وجماعتنا هذه تريد أن تؤسس لقراءة وكتابة فطرية، وأن تنقل الجماعة العلمية من ضيق التركيز على الذات ونبذ الآخر إلى القبول والتقاء كافة التخصصات والعلوم.

أ. عبده إبراهيم (طالب ماجستير علوم سياسية):

هناك من يُحسب على الجماعة العلمية دون أن يقدم منتجًا على المستوى المطلوب أو ربما يتناول مسألة المنظور الحضاري الإسلامي بما يسيء إليه؛ ومن ثم أقترح أن يكون هناك "ميثاق شرف منهجي" للجماعة العلمية يحدد ضوابط للكتابة والبحث من منظور حضاري إسلامي.

أ. سناء البنا (خريجة علوم سياسية):

أظن أننا نحتاج إلى وجود حلقة وصل بين الدراسة الدينية أو الأزهرية المتخصصة وبين الدراسة الغربية، بما يجيب عن الأسئلة المعرفية التي ترِد على أذهان الباحثين في هذه الجماعة أو المدرسة من قبيل: ماذا نقرأ؟ وكيف نقرأ؟ وكيف نستعيد منهجية القراءة على الأساتذة؟ وما إمكانية أن يتم تدريب الباحثين المبتدئين في مشروعات بحثية تساعد في إعادة قراءة وإنتاج ما قدمه التراث الإسلامي؟

ومن ناحية أخرى، من المهم أن يتم بناء قاعدة بيانات تقوم على حصر الإنتاج العلمي لهذه الجماعة في مصر والدول العربية كافة، بالإضافة إلى أهمية توفير الإنتاج الموجود بالفعل ليسهل وصول الباحثين إليه واطلاعهم عليه.

أ. لبنى السبيلجي (طالبة ماجستير علوم سياسية):

قد يعوق البعد المكاني سهولة التواصل بين أعضاء الجماعة العلمية وبينهم وبين الباحثين الشباب؛ لذا أقترح أن تكون هناك آلية للتواصل وتيسير العمل البحثي المشترك بين الباحثين في أماكن مختلفة. كما أقترح أن تتم مشروعات بحثية جماعية يشارك فيها الباحثون الشباب ولو على سبيل التدريب.

أ. محمد الجوهري (طالب ماجستير علوم سياسية):

إذا كان د. فتحي الملكاوي قد ذكر أن الجماعة العلمية تنشأ من خلال التلاقي والتقارب بين عدد من الباحثين، فما مساحة الاختلاف والتنوع داخل الجماعة العلمية؟

وما إمكانية التشبيك بين الجماعات العلمية من مرجعيات مختلفة؟ ومن ناحية أخرى، ما طبيعة البيئة اللازمة لتحفيز البحث الجماعي ووجود جماعات علمية وكيف يمكن تهيأتها؟

أ. ريهام خفاجي (مدرس مساعد في العلوم السياسية):

أظن أن التأصيل للجماعة العلمية يبدأ من الواقع الأكاديمي وليس الواقع السياسي. ومن ناحية أخرى، أرى ضرورة أن يكون الباحث في هذه الجماعة العلمية مؤهلًا - مهما كان مهتمًا بالمنظور الحضاري الإسلامي - وذلك من خلال دراسة مبادئ العلوم الشرعية.

أ. ماجدة إبراهيم (طالبة ماجستير في العلوم السياسية- باحثة بمركز الحضارة):

أتساءل إذا ما كان من الممكن أن يحدد الأساتذة أولويات الأجندة البحثية للباحثين الشباب يتم تناولها من خلال الرسائل والبحوث العلمية، لتجمع بين تخصصات مختلفة سواء في العلوم الاجتماعية أو الشرعية، وما المطلوب أو الواجب عليهم على المستوى البحثي. وإذا كنا نتحدث عن أهمية وجود مؤسسة للجماعة العلمية فما إمكانية أن يُخصص فيها جزء أو نشاط معين للشباب.

أ.د. عبد الرحمن النقيب:

كلمة "مدرسة" تستدعي أمرين: جيلًا رائدًا ثم جيلًا حاملًا للرسالة، فنحن أمام جيل يقود بعد أن تيسرت له الوسائل والأدوات بجانب رؤية معينة ثم جيل يحمل الراية. والجيل الرائد يُفرَض عليه أن يعطي كل الوقت للمدرسة العلمية التي كوَّنها، وكلما أُعطِي هذا الجيل الوقت والإمكانات ووُجِد عقل مفكر يشبِّك بينه كلما زاد عطاؤه. وهذا الجيل الرائد مطلوب منه أن ينقل خبرة تكوينه العلمي، وأن يحدد أجندة أبحاث يرى أنها مهمة لنمو المدرسة. أما الجيل التالي فمُطالب بأن يقرأ كثيرًا ويُلازِم أساتذته، و"الملازمة" مصطلح إسلامي أصيل. والمطلوب تحديدًا في هذه اللحظة من هذه المدرسة الموجودة بالفعل، تدريب الجيل التالي وتنشئته ونقل الخبرة إليه وتقديم أجندة أبحاث إليه؛ لضمان قوة الجماعة العلمية.

لدراسة العلاقات الدولية. وكان لابد من تأسيس الجهود في هذا المجال لعدة اعتبارات من أهمها، أنه لو توافرت الاهتمامات لدى بعض الباحثين؛ فقد لا تتوافر المعرفة ولو الابتدائية في مداخل العلوم الإسلامية واللازمة لمتطلبات البحث من هذا المنظور. ولذا؛ كان تعريف جماعة من هؤلاء الباحثين الشبان - بخبرة من سبقوهم في هذا المجال الدراسي المنهاجية منها والموضوعية، ضرورة مسبقة، ولذا كانت ندوة "المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا" ندوة تعريفية بهذه الخبرات المتراكمة (عبر عقدين) والتي حققتها "الجماعة البحثية" المهتمة بمنظور حضاري للعلوم السياسية بصفة عامة، ومن بينها العلاقات الدولية. أما الخطوة الثانية فلقد تمثلت في عقد دوره تدريبية للتعريف بمداخل العلوم الإسلامية. وإذا كان أعضاء هيئة تدريس كلية الاقتصاد وطلبتهم الذين شاركوا في النشاطين إلا أنهما تمَّا برعاية مؤسسة بحثية مستقلة تعمل في هذا المجال وهي مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وبناءً عليه، وأخذًا في الاعتبار - عملية الإعداد المنهاجية اللازمة قبل تسجيل الرسائل العلمية - فإن بعض رسائل الماجستير التي تمت في الكلية، وقام عليها طلبة متميزون يهتمون بالدراسات النظرية بصفة عامة بالمنظور الحضاري بصفة خاصة، قد اقتصرت هذه الرسائل على مراجعة المنظورات الغربية - في مجال بحث كل منها. وهذه المراجعة النقدية تمثل منطلقًا لطرح الأسئلة عن إمكانيات وآفاق منظور حضاري مقارن يستدعي الأبعاد القيمية. ومن الموضوعات النظرية التي تم دراستها - على مستوى الماجستير: موضوع يتصل بالفواعل والتغيرات التي طرأت على الدولة القومية مقارنة بمستويات أخرى للتحليل. وموضوع ثانٍ بنظرية النظم، والثالث اقترب من مراجعة لحالة العلم وتطوير منظور ثقافي - قيمي

جديد في المدارس الغربية ومن ثم، إمكانيات منظور حضاري إسلامي بالتطبيق على خطاب صراع الحضارات، وموضوع رابع يشخص وينقد حالة دراسة القيم في المنظورات الغربية وآفاق وضع منظومة القيم في منظور حضاري للدراسة. وإلى جانب هذه الموضوعات النظرية جرى اهتمام بعض معدي الرسائل بموضوعات تطبيقية تستدعي أطرًا نظرية تقترب من موضوع الدين - الثقافة في الدراسات الدولية، وفى قلبها بالطبع الإسلام (كما سنرى لاحقًا).

هذه الخبرة بما فيها من ثراء وما أثمرته من إنضاج للرؤية - خاصة من خلال الاحتكاك والتفاعل مع الرؤي الانتقادية والتشكيكية والرافضة - تمثل أحد جناحي الدفع الذاتي بين المجموعة الباحثة لخوض غمار هذه الدراسة الضخمة عن تقويم مسيرة إسلامية المعرفة.

جناح الدفع الآخر هو الارتباط الذي قام بين هذه المجموعة (وزملاء آخرين) وبين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومشروعه لأسلمة المعرفة، من روابط خاصة تمتد من المقاصد والغايات إلى المبادئ والمنطلقات، فالمواقف والآراء، فالمفاهيم والمنهجية العامة. فقد تعلمت هذه المجموعة من إنتاجات المعهد وروّاده وكتاباته التأصيليلة المتعلقة بالرؤية الإسلامية للعلم والمعرفة والمنهج والتأصيل... وانخرطت منذ وقت مبكّر في الفعاليات التي أتاحها المعهد للمشاركة في اكتشاف الذات الحضارية ومكوناتها الكبرى وإعادة صياغة المفاهيم المعبّرة عن أزمة الأمة الراهنة، وشاركت ضمن عملية التفكّر الجماعي في سبل التعامل مع هذه الأزمة على مستويات الأصول والفكر والتراث والواقع والخبرات.

خبرة هذا العمل البحثي:

ومن هنا، يأتي هذا العمل البحثي الجماعي مؤكدًا على أهمية تراكم الجهود، وتواصلها وتشبيكها فيما يتعلق بمشروعات الأمة الفكرية الكبرى مثل مشروع إسلامية المعرفة، وأهمية التوثيق والحفاظ على الذاكرة الخاصة بمثل هذه المشاريع

من ناحية ثانية، وكذلك أهمية التفكير الجدّي في بناء آليات متابعة وتقويم وآليات تجدد ذاتي تعتمد على ما تم إرساؤه من أصول، وما يرجى تجدده من فروع وثمار.

وفي هذا الصدد فقد حاول هذا المشروع عبر فعالياته المنظمة تحقيق هذه المتطلبات في صورة: "العمل البحثي الجماعي"، واعتماد آليات الاستشارة والاستنارة بآراء الخبراء، والاستفادة من شهادات الذين عاشوا وعاينوا الخبرة وحملوا راية الفكرة تأسيسًا أو بعد تأسيس، ومن خلال آلية "الحوارات الدائمة" بين الفريق والتي أسهمت في تقريب الرؤى والمفاهيم وبناء إطار منهجي تآلف الفريق ضمنه (على نحو ما رصده تقرير خبرة المشروع البحثي الذي أعده مدحت ماهر)، بما أسفر في النهاية عن دراسة نأمل أن تكون خطوة جيدة في طريق نأمل في بنائه ضمن مؤسساتنا وأعمالنا الجماعية، ألا وهو طريق المراجعة والمتابعة والتقويم والتجدد والاستمرار.

إن هذه الدراسة – وبعد الجهد المضني الذي بذل فيها – لا يمكن ادعاء أنها أتت على نهاية الأمر، فليس هذا بالممكن ولا بالمفيد، بل إنها تجد الفائدة الكبيرة في التقدم خطوة نحو إعادة تشخيص حالة المشروع الفكري المتعلق بإسلامية المعرفة، ورسم خارطته، والتأشير على مفاتيح مهمة لتعزيزه وإعزازه.

وفي هذا ينبغي التنويه على أن هذا العمل التقويمي ليس الأول من نوعه في مسيرة إسلامية المعرفة، وإن كان يبدو الأسبق طرحًا وإنشاءً (2001م)، فقد قام كل من أ.د.جمال الدين عطية (وآخران) والدكتور محمد إسلام حنيف، بجهد مهمٍّ جدًّا تم إنجازه والاستفادة منه قبل أن يخرج هذا المشروع للنور. وإلى هذا الجهد تشير الدراسة في بحوثها اللاحقة، وينبغي تثمين ذلك غاليًا.

إن الطبيعة الجماعية التي ميّزت دراستنا هذه لم تخلُ من تفاوت نسبي في الرؤى وتنوع في التناولات ضمن الإطار المنهجي الذي اعتمده الفريق، الأمر الذي يتبدى فيما أسفرت عنه نتائج البحوث ومحاورها.

ففي المحور الأول تعرض كل من د. أماني صالح ود. سامر رشواني لمفهوم وفكرة إسلامية المعرفة عند التيار الأساسي من رواد الفكرة وكوادر المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ وذلك على صعيدي القراءة من الداخل والقراءات من الخارج.

فقد تعرضت د. أماني صالح لمصطلح "إسلامية المعرفة" نفسه ونظائر له (أسلمة العلوم)، والمهمة المعرفية التي تقوم عليها الفكرة والاتجاهات الرئيسية في تعريف هذه المهمة بين: التوجه النظري المعرفي، والتوجه الإجرائي العملي والتوجه الوسطي بين هذا وذاك، كما جسدها كل من أ.د. إسماعيل الفاروقي، وأ.د. عبد الحميد أبو سليمان، أ.د. طه العلواني على التوالي، ومن تابع كل واحد منهم من مفكرين من أمثال د. عبد الوهاب المسيري، ود. محمد عمارة ود. جمال الدين عطية ود. عماد الدين خليل وغيرهم. كذلك أشارت د.أماني إلى أهم خصائص النظرية المعرفية عند منظِّري إسلامية المعرفة والتي تمثلت في الوسطية والانسجام الكوني والتّوازن واستحقاقات هذه الخصائص على مستوى العلم وبالأخص في شقه المنهاجي.

وبالنظر في السياق والبيئة التي أفرزت فكرة الأسلمة –من منظور التحدي والاستجابة – أشارت الدراسة إلى أزمة الفكر والعقل المسلم كما صاغها ورآها مؤسسو وداعمو الأسلمة والتي تبدت فيها تنوعات مهمة داخل المسيرة؛ بين التركيز على أزمة المعرفة المعاصرة، وبين من يمتد بها إلى الجذور التاريخية والتراثية الإسلامية، الأمر الذي كان محكًّا خطيرًا في تحديد منهاجية الأسلمة على النحو الذي وضحت معالمه وخارطته دراسة أ.د. نادية مصطفى. ومن ثم فقد انصبّت غاية إسلامية المعرفة ووظيفتها عند أقطابها على "الإصلاح" وبالأخص الإصلاح المعرفي والفكري المتعلق بعقل الأمة ووعيها. وفي هذا الصدد برزت رؤى وأدوات إصلاحية عدة من قبيل: الجمع بين القراءتين، والأنساق المعرفية المتقابلة، والنظرية التوحيدية، وثقافة الوسط، وإصلاح المعرفة والمنهج، وإصلاح بنية ومؤسسة العلم في المجتمع الإسلامي المعاصر، وأسلمة التربية وغير ذلك.

ومن هنا وجب إجراء المقارنة بين خطط العمل التي قدّمها الروّاد واقترابات الأسلمة المختلفة التي ساهم في صياغتها جمع أكبر من المشاركين في المسيرة.

إن هذا الحوار الذي أجرته ورقة د. أماني بين رؤى منظّري إسلامية المعرفة حول عناصر الفكرة ومتعلقاتها الأساسية كشف عن عظم الثراء الذي تتمتع به التجربة ومدى أهمية الحوار الفعلي بين عالم أشخاص ورموز الفكرة لا مجرد حوار النصوص الذي يجريه نص زائد؛ لكي تنتقل الحركة من إنجازها الكبير على المستوى الإبستمولوجي إلى إنجازها المنتظر والمنشود على المستوى المنهاجي باعتباره خطوة ضرورية في مسار التطور الفكري اللازم للبقاء والنماء.

هذه الورقة مثلت رؤية من الداخل، ومن ثم أُتبعت برؤية للدراسات الناقدة من خارج الفكرة والمعهد. فقد اعتنى د. سامر رشواني بعمل رصد تأشيري غير مسحي لآراء ومواقف معارضة لمشروع (فكرة إسلامية المعرفة؛ وذلك على مستويين أساسيين: مستوى الدائرة الغربية وغير المسلمة، ومستوى دائرة الجماعة العلمية العربية من غير دعاة أسلمة المعرفة من سلفيين وعلمانيين يساريين.

وقد ركزت الدراسة على بيان ذلك النقد الخارجي لمشروع إسلامية المعرفة على مستويين: مستوى سياقات وظروف بروز وتطور تيار/ مشروع إسلامية المعرفة، وهو ما أسماه النقد من منظور اجتماع المعرفة (المستوى المعرفي الاجتماعي)، ومستوى النقد الإبستمولوجي (المعرفي) لخطاب إسلامية المعرفة من حيث: الأسس المعرفية والإشكالات المعرفية، وتقويم الطرح الإسلامي للمعرفة.

يتناول المحور الثاني من هذه الدراسة "منهاجية إسلامية المعرفة: من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات"، على أساس أن منهاجية تنفيذ إسلامية المعرفة تلك العملية المعرفية والنظرية والفكرية التي تهدف للتوصل إلى غايات محددة؛ هي منهاجية الانتقال من العام إلى الخاص، من الإطار الكلي إلى مجال التخصص المعرفي، من نظرية المعرفة والرؤية للعالم إلى المنهج إلى إنتاج المعرفة الجديدة.

إنها تتبدى على أربعة مستويات للمنهاجية المقصودة: منهاجية تحديد نقطة البداية وصولًا إلى النهاية: ما هي أجندة الخطوات وترتيبها. ومنهاجية إعداد كل خطوة (مثلًا الرؤية المعرفية الإسلامية). ومنهاجية الانتقال من خطوة إلى أخرى وصولًا إلى الغاية أو الهدف. والمنهاجية بمعنى الأدوات والوسائل "الإسلامية" وتلك الأخيرة تخرج من دائرة هذه الدراسة، وتقع في نطاق الدراسة التالية.

تقوم هذه الدراسة على ثلاثة مستويات - الأول - تصور الرموز والرواد للمنهجية العامة لتطبيق الفكرة، أي تصورهم لما ينبغي أن يكون عليه خط الأسلمة، مع تقويم الاختلافات في ذلك وحوله، أي حول أجندة الخطوات وترتيبها. الثاني - الرؤية العملية للتنفيذ وتحقيق الخطوات والانتقال من أحدها للآخر، وذلك أفقيًا ورأسيًا (المدى الزمني – الموارد المطلوبة – جداول العمل) وهنا يبرز أهمية وثائق اجتماعات المستشارين، وخبرات المكاتب وإصدارات المعهد. من ناحية وكذلك رؤية الكوادر والخبراء الناقدة والمطورة لخطط العمل المعلنة. والثالث - منهجية بعض المشروعات التطبيقية في مجالات معرفية محددة - التأصيل أم التكامل أم التلفيق أم التقريب بين الإسلامي وبين الاجتماعي الحديث؟

وبذا، فإن الدراسة تجمع بين تقويم التصورات النظرية المنشورة وغير المنشورة عن كيفية تنفيذ الفكرة وبين العملية المؤسسية وبين المشروعات في مجالات معرفية محددة، مع السعي –من ناحية أخرى لتحديد المفاصل الزمنية في العملية التطورية، ابتداءً من خطة الفاروقي، وبيان ملامح الاختلاف بين مرحلة وأخرى من مراحل تنفيذ المشروع مع القيادتين التاليتين.

إن المحاور الموضوعية التي تم على ضوئها التقويم في كل جزء من أجزاء الدراسة ثلاثة محاور أساسية هي: الأول: مكونات خطة التنفيذ في كل مرحلة من أين البداية وإلى أين النهاية: هل مثلًا من استيعاب الغربي ونقده وصولًا لإنتاج كتب أكاديمية؟ أم إعداد النموذج المعرفي الإسلامي ابتداءً أم البدء بنقد التراث

العربي والإسلامي وتجديد أصول الفقه؟ والثاني - خطة عمل تنفيذ كل مكون من مكونات الأجندة - مثلًا منهاجية التعامل مع مصادر المعرفة ومنهاجية التعامل مع التراث الغربي والإنساني، منهاجية التعامل مع الواقع، كذلك من ناحية أخرى مناهج إصلاح الفكر لعلاج مشاكل الأمة إلى جانب مناهج إصلاح العلم. والثالث - منهاجية الناظم المعرفي بين الخطوات وصولًا إلى الغاية المحددة - كيف يحدث الإبداع والطفرة؟ هل هي عملية رأسية يمر بها كل باحث وكيف يحقق هذا؟ وهل المشروعات التطبيقية تزامنت مع المشروعات التأسيسية؟ وكيف يمكن الجمع بين القراءتين للوحي وللكون.

من خلال الجمع بين هذه المستويات وهذه المفاصل الزمنية وهذه المحاور الموضوعية سعت أ.د.نادية مصطفى للإجابة عن سؤال رئيس متشعب: هل هناك علم أسلمة المعرفة أو فقه أسلمة المعرفة المجدد المنهاجية؟ وهل نحن أمام حركة أم مدرسة تموج بعدة تيارات اختلفت في المنهاجية لاختلاف أمور عدة (مثل التخصص، عدم الاتفاق على تعريف المفاهيم). ومن ثم هل تحقق إنجاز على صعيد الإطار العام مقابل إنجاز مناظر على مستوى التخصصات؟

وتحت عنوان "المنهجية الإسلامية في مشروع إسلامية المعرفة في ربع قرن" يأتي المحور الثالث؛ حيث يتناول أ.د. السيد عمر في بحث مستفيض رؤية كتابات إسلامية المعرفة لعلة أزمة المنهاجية المعرفية الإسلامية الراهنة، وبمسيرة تطورها، ومراحل التعامل المعرفي بين عالمي المسلمين والغرب وما صاحب ذلك من تطور الحالة المعرفية الخاصة بالعالم الإسلامي كما يراها منظرو إسلامية المعرفة ومدى التنوع في هذه الرؤى، وما يتعلق بها من رؤى للفضاء المعرفي المتعلق بمفهوم "المنهاجية" نفسة ونظائره وأشباهه، والمفاهيم الفرعية المتراصة في شبكيته... متتبعًا ومتحققًا من مدى النجاح في رسم معالم الطريق لفض الاشتباك بين المنهاجية الإسلامية والمنهجيات الدخيلة ومعالم الوصل الرشيد

بين هذه وتلك من ناحية أخرى، في سبيل استعادة وحدة المعرفة وتراحمها، ضمن الإطار المرجعي للمنهجية الإسلامية بخصائصها الإنسانية والعالمية والوسطية... مستخلصًا لمجموعة من العبر المعرفية المهمة.

لقد اتفقت أبحاث هذه الدراسة في أكثر ما تم طرحه، ولكنها من جانب آخر قدمت نموذجًا في الوحدة عبر التنوع؛ إذ اختلفت في بعض الرؤى والمفاهيم على نحو ما أشرنا، لكن في النهاية فقد خلصت الدراسة إلى ثلاثة أمور مهمة:

(1) إسلامية المعرفة ضرورة وقت، وواجب أمة في اللحظة التاريخية الراهنة بامتداداتها القريبة والمتوسطة، بل هي عملية ممتدة غير منقطعة.

(2) اجتهاد المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هذا الصدد كان ضروريًّا وإنجازًا عالي الأهمية، مقارنة بالمشروعات الفكرية عبر القرنين الماضيين، وبالنظر لما أحدثه من حالة معرفية وعلمية أثمرت -ولا تزال تثمر- الكثير في الخروج من أزمة العقل المسلم المعاصر.

(3) لم تنتهِ المهمة بعد، ولا يزال أمام المعهد، وكافة المهتمين بالأمة ومعرفتها الكثير لكي تشعر الأمة بانبلاج صبح نهضتها وتحددها الحضاري على كافة المستويات، وبالأخص مستوى فكرها ووعيها وثقافتها.

وفي النهاية تأتي الخاتمة المشتملة على خلاصات ونتائج الدراسة. ولا يسعنا في نهاية هذه المقدمة سوى أن نشكر كل من ساهم في إخراج هذا العمل المهم، سواء في جمع المادة العلمية وتصنيفها وتبويبها، وفي جلسات المناقشة والعصف الذهني مع أساتذة ورموز المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وأيضًا نشكر كل من شارك في تحرير ومراجعة أبحاث ودراسات هذا العمل.

خبرة مشروع تقويم "إسلامية المعرفة"

أ. مدحت ماهر

مقدمة:

شهدت الأمة الإسلامية عبر قرنها المنقضي العديد من مشروعات البعث الحضاري التي حظيت بالاهتمام ومحاولات الاستفادة. ورغم أن ثمة محاولات للمراجعة ورؤى تقويمية مختلفة قد جرت لبعض هذه المشروعات والمدارس الفكرية المهمة، غير أنه لم يتسنَّ -رغم ذلك - استخلاص منهجية واضحة لهذه العملية المهمة: "عملية المراجعة والتقويم"، ولم تتبدَّ بوضوح الخبرة الفعلية التي تمر بها بحوثها ودراساتها، وما يستفاد منها من منهجية تمكن من المراكمة وتلافي الأخطاء.

هذا النقص الواضح في التوثيق لمشروعات المراجعة وعمليات التقويم هو من أهم ما دفع إلى إخراج هذه الورقة الرصدية، والتي تهدف إلى تسجيل خبرة بحثية جماعية نهض على التخطيط والإعداد لها وتنفيذها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة (بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية)، وانصبت هذه التجربة على مراجعة (وتقويم) مشروع فكري كبير برزت إرهاصاته منذ بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، وتجسّد مؤسسيًّا عبر ربعه الأخير في صورة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ألا وهو مشروع "إسلامية المعرفة / أسلمة المعرفة".

انطلق هذا المشروع من التركيز على محورية "الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي"، وتجليها بالأخص في حالة العلوم الاجتماعية والإنسانية بصورتها الحديثة (المترددة بين واقع الاستيراد ودعوات التأصيل)، باحثًا عن مخرج من

الأزمة وحلول للمشكلة. ولقد قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتبني الفكرة وتوفير منبر وساحة للتنادي من أجلها والإسهام في التأسيس لها، والتطبيق فيها، فحُسبت له - أو عليه - هو بالأخص، على الرغم من الاعتراف بأن أصول فكرة الأسلمة للمعرفة والعلوم سابقة على نشأة المعهد وسارية في الكثير من دعوات التجديد والإصلاح عبر القرن العشرين وربما قبله.

ومن ثم، لا تهتم هذه الورقة بمضمون الدراسة التقويمية التالية نفسها، بل تُعنى باستعراض مسيرة العملية البحثية التي استغرقت ما يناهز السنوات الخمس، بما مرت به من مراحل وأطوار، وما اتبعته من خطوات منهجية وعمليات تنفيذية، وما تخللها من فجوات ووقفات، وما عَلَقَ بها من إشكالات عملية، وما كشفت عنه خبرتها -في النهاية - من دروس مهمة نتصور أنها جديرة بالتسجيل والتنبيه عليها والاستفادة منها.

وبعدُ، نرصد هذه الخبرة البحثية الجماعية عبر مرحلتيْن أساسيتيْن:

أولًا: مرحلة التخطيط والإعداد.

ثانيًا: مرحلة متابعة التنفيذ وإشكالاته.

وتلي ذلك خاتمة نحاول أن نلخص فيها الدروس المستفادة من الخبرة التقويمية.

أولا: مرحلة التخطيط والإعداد (يناير 2002 - يناير 2003):

وهي المرحلة الأولى لأية عملية بحثية، في المراجعة والتقويم أو غيرهما، وتسبقها عادة بداية تمهيدية أساسية نسميها "مثار الفكرة".

أثيرت فكرة مراجعة نتاج مدرسة إسلامية المعرفة (مع العلم بوجود اختلاف على إطلاق صفة "المدرسة" عليها) من واقع مرور نحو ربع قرن على تأسيس المعهد وإطلاق الفكرة في كنفه، ومن واقع مظاهر لشعور عام - لدى المهتمين بهذه القضية - بوجود إشكالات أو مساحات تحتاج إلى الدراسة في مسار مشروع

الأسلمة، ومن واقع دعواتٍ تصاعدت عن المآلات بعد ربع قرن وعما يتجه إليه المسار بعد ذلك. ومع بداية إثارة فكرة المراجعة انطرح الهدف الأوليّ الذي عبّر عن رغبة عامة (بين المعنيين بالفكرة والخبرة) في القيام بمراجعتهما وتقويمهما.

وهكذا، بزغت فكرة هذا المشروع التقويمي (ضمن مخططات التعاون بين مركز الحضارة والمعهد) تحت عنوان: "مشروع مراجعة وتقييم[1] محاولات بناء منظور إسلامي في العلوم الاجتماعية: خبرة ربع قرن"؛ بحيث تقوم المراجعة على أساس أن فكرة إسلامية (أو أسلمة) المعرفة أُريد لها أن تكون بمثابة الأرضية الواسعة لاستنبات "منظور" عامّ General Paradigm وإطار معرفي Epistemogical Frame-work مغذٍّ لمجموعة "العلوم" التي تدرس في الأكاديميات المعاصرة باسم "العلوم الاجتماعية والإنسانية"؛ أي إن النموذج "المعرفي" الإسلامي الذي تعبر عنه إسلامية المعرفة كان يُفترض أن يُترجم عمليًا -عبر مسيرة ربع القرن - إلى "منظور علمي عام" لهذه الطائفة من العلوم، فضلًا عن أن يتولد عن هذا "المنظور العام" منظورات حقلية وفرعية لكل مستوى ومجال.. فهل تحقق هذا؟ وإلى أي مدى؟ وما الأسباب في حال النجاح أو عدمه أو تحول المسار؟

ونظرًا لاتساع هذا الهدف الأوليّ، فقد طُرح - ضمن "مثار الفكرة" أيضًا - أن يتم العمل على مراحل تركز أولاها على جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هذا المجال (وإن كان ذلك استمر باعتباره محلًّا لجدال ونقاش في مرحلة التخطيط والإعداد كما سيرد)، وذلك بإعداد دراسة تحليلية تقويمية لأعمال المعهد في مجال "المنظور الإسلامي والمنهاجية الإسلامية في ظل مشروع إسلامية المعرفة"، على أساس أن للمعهد فضل المبادرة بتأسيس هذه الجهود، وأنه أتاح ساحة متميزة لأعمالٍ

(1) تقييم، مصدر مستعمل على غير القياس الصحيح، والأصح "تقويم" كما هو في سائر الورقة. وقد جرت العادة الاستعمالية اليوم على تخصيص لفظة "تقييم" لمعنى التقدير وقياس القيمة، بينما تخصص لفظة التقويم لمعنى الإصلاح وتصحيح الاعوجاج.

بحثية وفكرية تتعلق بإسلامية المعرفة: دعوة، وتأصيلًا وتفعيلًا، وتطبيقًا في عدد من المجالات الاجتماعية والإنسانية، بالإضافة إلى استقطاب هذه الجهود لرؤى من خارجه بين: مؤيدة، وناقدة، ورافضة ناقضة، حتى لقد صارت عبارة "إسلامية المعرفة" كالعلامة المسجلة المميِّزة لفكر المعهد ونشاطه، وصار المعهد لازمةً دلاليةً لا تنفصل عن إدراك مفهوم "إسلامية المعرفة".

لقد كانت مرحلة التخطيط والإعداد لهذا العمل التقويمي من الأهمية بمكان، ومثلت خبرة كاشفة عما يعتور أعمالنا البحثية الجماعية من إشكالات تتعلق بتحديد الأهداف، وإمكانات الأداء والإنجاز، ومتطلبات العمل الجماعي غير اليسيرة من قبيل الاتفاق -أو على الأقل التفاهم - المفاهيمي، والتوافق المنهاجي العام، بالإضافة إلى ميزانيات الوقت والجهد وما يستلزمه مثل هذا المشروع من القيام بتحضير جيد ولقاءات عديدة بين القائمين عليه، وسوف نتعرض لأطراف من هذه المسائل ضمن هذه الورقة.

وإذا كانت عملية "التخطيط" تشتمل على خطوات بناء "الخطة"، فإن "الإعداد" يتألف من أعمال تسيير العمليات المنهجية الأساسية (القراءة، والتحليل، والتفسير، والتقويم) وتيسيرها. ومن ثم فقد تكونت مرحلة الإعداد والتخطيط من الخطوات التالية:

1 - إعداد خطة العمل الأولية.

2 - تكوين الجهاز التنفيذي (البحثي).

3 - تشكيل جهاز استشاري من الخبراء.

4 - عقد الاجتماعات التمهيدية.

5 - إعداد الخطة البحثية والاتفاق عليها. (وهي غير خطة العمل).

· ثم كانت خطوة وسيطة بين هذه المرحلة والتي بعدها؛ وهي توثيق المادة الأساسية محل البحث. فقد اشتملت على إرهاصات للقراءة ومقدمات للتقويم.

وفيما يلي بيان ما تم في هذه الخطوات الخمس:

1 - إعداد خطة العمل الأولية:

تمثلت الخطوة التخطيطية الأولى في إعداد مقترح خطة العمل الأولية للدراسة، وقام بإعداد مقترحها كل من أ.د.نادية مصطفى وأ.د.سيف الدين عبد الفتاح باسم مركز الحضارة للدراسات السياسية، ثم تم اعتمادها من المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وقد اشتملت على عنصرين أساسيين: تحديد الأهداف الإجرائية المنشودة من المشروع، وتحديد مجموعة خطوات إجرائية أساسية لتنفيذ الدراسة.

أما الأهداف الإجرائية فقد جاءت بعد تسجيل الهدف العام من المشروع والمشار إليه أعلاه، وتمثلت هذه الأهداف الإجرائية في السعي للإجابة عن حزمة من الأسئلة، وهي:

1) إلى أي مدى نجح الطرح في الانتقال بإسلامية المعرفة من حالة الفكر السائبة إلى قالب العلم وطابعه المنهجي المنضبط؟ (وسوف تعد محاولة الإجابة عن هذا السؤال بمثابة الهدف الرئيس من العملية التقويمية كما سيتبين).

2) ما التطور الذي طرأ على طرح "إسلامية المعرفة" بعد ربع قرن؟

3) ما مدى الاتفاق (أو الاختلاف) داخل هذا الطرح ونظائره خاصة لدى روَّاد المعهد وكوادره الرئيسيين؟

4) كيف نميِّز بين طرح إسلامية المعرفة، وعدد من القضايا المناظرة والمشاكِلة له (من قبيل العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، وقضية المنهاجية الإسلامية، وعمليات نقد المنهج الغربي، ومحاولات بناء المنظور الإسلامي المقارن مع الغربي. وهي ما سوف نسميها بالقضايا الكبرى ذات الاتصال بقضية إسلامية المعرفة).

5) ما أهم مجالات النقد، والردود على النقد، الموجَّهة إلى هذا الطرح؟

هذا، وقد طمح هذا التصور الأوليّ إلى القيام بأعمالٍ أخرى تدريبية وتعليمية

توجّه إلى الباحثين المساعدين المشاركين، وذلك بعقد لقاءات شهرية أو دورية تناقش فيها الإنجازات والصعوبات. كما طمح إلى الاستفادة بخبرات عدد من الأساتيذ المعنييّن على سبيل الاستنارة والاستشارة (من أمثال د. علي جمعة، د. جمال الدين عطية، د.عبد الرحمن النقيب، د.محمد عمارة، المستشار طارق البشري، د.عبد الوهاب المسيري). كذلك اشتمل هذا التصور على الرغبة في تنظيم ندوة محلية (بالقاهرة) يشارك فيها عدد من المهتمين بالفكرة (مؤيدين ومعارضين) لتحكيم العمل بعد الانتهاء منه.

العنصر الثاني الذي اشتملت عليه خطة العمل الأولية هو تحديد عدد من الخطوات الإجرائية والعمليات اللازمة لتنفيذ الدراسة، وهذه العمليات هي:

1) عملية التوثيق: برصد (وتسجيل) عناوين و(مادة) إسلامية المعرفة سواء كانت من إنتاج المعهد أو من منشوراته، أو العناوين والمادة الناقدة لها، وسواء في القاهرة أو في سائر مكاتب المعهد وفي مقره الرئيس بالولايات المتحدة.
2) تحديد الأسئلة البحثية: التي ستتم على ضوئها العمليات المنهجية من: القراءة والتصنيف والتحليل والمقارنة والتقويم.
3) تكوين الفرق البحثية الفرعية من الباحثين والباحثين المساعدين.
4) وضع "جدول زمني" لإجراء العمليات المنهجية (القراءة والتقويم) على المادة العلمية بعد توفيرها إلى أن تسلُّم البحوث.
5) إجراء عملية "التحرير" في دراسة واحدة بواسطة المشرف العام على المشروع، لتخرج دراسة نهائية بالإضافة إلى الملاحق.

كانت هذه هي صورة "الخطة الأولية" التي انطلق منها المشروع التقويمي، وتم تطويرها تباعًا -كما سيتبين - لكي تتواءم مع ما التقاه الفريق البحثي ومجموعاته من حقائق واقعية. وعلى الرغم مما بدا في هذه الخطة من سعة وإجمال في

المفاهيم والأهداف والإجراءات، إلا أن المسيرة الواقعية قد أثبتت مدى أهمية أمرين: وجود الخطة نفسها، ومرونة الخطة، فقد أضافت المسيرة إلى تفاصيلها الكثير من التجديد والتغيير.

2 - تكوين الجهاز التنفيذي (البحثي):

في البداية تم الاتفاق على تكوين الفريق العام من الباحثين على مرحلتين: مرحلة تمهيدية قصيرة شارك فيها عدد محدود من الباحثين الأساسيين لم يلبث أن اكتمل (وكان المشرف هو العنصر الأساس في ذلك)، وعدد من الباحثين المساعدين تفاوتت أعدادهم مع تطور متطلبات العملية التنفيذية الأولى (عملية التوثيق للمصادر والعناوين وتوفير مادة الدراسة). ثم كانت المرحلة الأساسية الممتدة الي تم فيها تحديد نهائي للباحثين الذين سيضطلعون بالعملية البحثية الرئيسة (القراءة التقويمية)، وقد تم الحسم في هذه المرحلة بعد أن تبدَّى البديل (السيناريو) التنفيذي الأمثل، وما يتطلبه من تقسيم لمجموعات بحثية ومن باحثين أساسيين ومساعدين في كل مجموعة.

إذًا فقد مرَّ العمل –من حيث تكوين الفريق البحثي – بمرحلتين: تمهيدية، وأساسية، وكان لكل منهما مقتضياتها المختلفة.

وبالنسبة للباحثين الأساسيين فقد استقر الأمر على تكوين الفريق البحثي من أربعة أساتذة هم: أ.د.نادية مصطفى (باحثًا ومديرًا ومشرفًا) وأ.د. مصطفى منجود ود. السيد عمر ود.أماني صالح، وعمل معهم في البداية خمسة من الباحثين المساعدين الذين اضطلعوا بعملية التوثيق الأولية؛ وهم: (آمال الشيمي، وسامر رشواني، وشريف عبد الرحمن، وهند مصطفى، ومدحت ماهر)، ثم انضم إليهم عدد آخر عندما اتسع وتعمق نطاق التوثيق (أسامة مجاهد، ياسمين زين العابدين، مروة عيسى، آمال عثمان). وقد انضم خمسة من مجموع الباحثين المساعدين إلى فريقي العمل اللذين قاما بالقراءة فيما بعد. هذا، وسوف يرد بيان كيفية تشكيل جهاز الباحثين النهائي بناء على البديل التنفيذي الذي تم اختياره.

3 - تشكيل جهاز استشاري للتخطيط:

وتكوَّن بالأساس من (أ.د. جمال الدين عطية، أ.د. علي جمعة، أ.د. عبد الرحمن النقيب). وقد تم عقد اجتماعين أساسيين للمستشارين (ولقاءات أخرى غير جامعة) في طور الإعداد وضبط التخطيط سترد نتائج ذلك. هذا بالإضافة إلى عدد من اللقاءات الاستنارية التي كانت بمثابة شهادات من عدد من رواد المعهد وكوادره (أ.د.طه العلواني، أ.د.عبد الحميد أبو سليمان، أ.د. منى أبو الفضل) وشهادة أو رؤية قدمها أ.د. إبراهيم عبد الرحمن رجب، وآراء أدلى بها في عدد من الاجتماعات أساتذة معنيون من أمثال أ.د. عبد الخبير عطا، وأ.د.فتحي الملكاوي، وأ.د.حامد عبد الماجد، وأ.د. رفعت العوضي. وكانت ثمة إرشادات مهمة يقدمها باستمرار أ.د. سيف الدين عبد الفتاح أثناء سفره إلى أن عاد وشارك في إدارة مسار المشروع.

4 - عقد اجتماعات تمهيدية للباحثين:

بدأت عمليات الإعداد بعقد عدد من اللقاءات مع الباحثين والباحثين المساعدين لتوضيح فكرة المشروع البحثي، وأهدافه، والمخطط التنفيذي العام، والأدوار المطلوبة من كلٍّ، ثم اشترك المجموع أو أغلبه في اجتماعات مع المستشارين لتعميق الرؤية للأهداف والأدوار وخصائص الموضوع محل الدراسة وإمكانات الاستفادة من الخبرات.

فبعد الاتفاق الأوليّ على الفريق البحثي والجهاز الاستشاري، عُقدت ثلاثة لقاءات مع الجهاز الاستشاري المذكور اقتصر واحد منها، وهو الأول: 3 أكتوبر 2001 - على أ.د.جمال الدين عطية والمشرف على المشروع وباحثين مساعدين، بينما حضر الجهاز بأكمله اللقاء الثاني (16 يناير 2002) وهو اللقاء الاستشاري الرئيس، والثالث (15 مايو 2002). كما عُقدت نحو ستة لقاءات فيما بين الباحثين خلال هذه المرحلة التمهيدية.

وفيما كان الاجتماع الأول مع الدكتور جمال عطية أقرب إلى المباركة والتصديق على فكرة المراجعة، فإن الاجتماع الثاني كان ثريًا بحق؛ حيث قدمت أ.د. نادية مصطفى باسم مركز الحضارة "ورقة إجرائية" حول الخطوة الأولى في مشروع التقويم: وهي "خطوة التوثيق" قبيل الشروع فيها، واشتملت الورقة على رؤية أولية للأسئلة البحثية الأساسية التي رأت إدارة المشروع إمكان أن تُبنى عليها القراءة النقدية المقارنة (وسيأتي تفصيلها).

وعبر هذه الاجتماعات جرى تدوير الأفكار ومناقشة كيفية إجراء عملية التوثيق، ومعايير التنفيذ والمراجعة، وتقديم تصورات عدة لتقسيم المهمة البحثية على ضوء غاية المشروع البحثي وأهدافه الفرعية السابق تحديدها في "الخطة الأولية".

هذا وقد أثارت عملية التوثيق الاستكشافية التي ستلي الإشارة إليها عددًا من الأسئلة والإشكاليات التي زادت من أهمية مستوى "الخبرات العملية" لرواد الفكرة وكوادر المعهد والتي سنسميها "الشهادات"، وأهمية "الخطوة الاستشارية" والاستنارية التي أفادت في الآتي:

* تحديد البحث في المظانّ المكانية (مكتبات ودوريات معينة)، والمظانّ اللفظية تحت عناوين وكلمات مفتاحية (إسلامية المعرفة ونظائرها والموضوعات ذات الاتصال المشار إليها).
* الانتباه إلى تعدد الأسماء المناظرة لفكرة (إسلامية المعرفة) بتعدد الجهات التي قامت على تبنيها والتأصيل لها أو انتقاد طرح المعهد فيها.
* الإشارة إلى ضرورة طلب "ثبت" من المعهد بالمواد غير المنشورة والمتصلة بالمشروع.
* العناية الخاصة بكتابات الرموز المؤسسين للمعهد والفكرة (الفاروقي، العلواني، أبو سليمان)، ثم خبرات الكوادر عبر الندوات والمؤتمرات

ومشروعات العمل؛ باعتبارها الأكثر تركيزًا على قضية إسلامية المعرفة، وضرورة متابعة الفكرة في تطور تجلياتها ضمن إصدارات المعهد و"المحاور الخمسة" التي تبناها المعهد فيما بعد.

* كذلك جرى في لقاءات المستشارين خلاف حول عدد من النقاط، وتم البتّ في عدد منها عبر هذه اللقاءات وفيما بعدها، وهي:

- تراث "إسلامية المعرفة" وما سبق التأسيسَ من جهود المعهد ومدى أهميته للدراسة؟

- البُعد المنهاجي في الدراسات التطبيقية ضمن حقول معرفية محددة، ومدى دخول هذا البُعد في اهتمامات هذه الدراسة أم أنها تقتصر على "التأصيل العام"؟!

- الحاجة إلى التخصصات المتعددة بناء على النقطة السابقة أم لا؟

- المحاولات الأولى وموقعها باعتبارها محاولات "لإطلاق الفكرة" وإنتاج خطابٍ حولها، ولكنها بالطبع كانت تتسم بعدم الانضباط، الأمر الذي أثار ثائرات وشكوكًا وشكاوى.

- أثر تسابق وتداخل محاولات وجهود التنظير مع التطبيق، فأحيانًا يسبق التطبيق التنظير ويتضمّنه.

- تردد صفة إسلامية المعرفة بين كونها فكرًا ذا سيولة وبين كونها علمًا ذا قوالب، وما ينبغي أن تكون عليه: "هل تكون علمًا ينتج باحثين أم فكرًا ينتج مبدعين؟ أو هل تكون علمًا منضبطًا يحدث تراكمًا معرفيًّا ومن ثم نهوضًا حضاريًّا أم فكرًا هائمًا مهوِّمًا...؟".

- كيف تم الجمع في إسلامية المعرفة بين طابعها الفكري ونزوعها إلى العلمية (إذا صح التعبير)؟

- هل يقتصر الاهتمام على المكتوب فقط أم نهتم أيضًا بالباحث والأشخاص

وخلفياتهم وأيديولوجياتهم؟

- خطاب "إسلامية المعرفة": هل هو موجّه للمسلمين أم للعالمين؟

- علاقة إسلامية المعرفة بالواقع المعيش والمشهود: هل لها علاقة أم لا؟

- هل هي مشروع تثقيف عام أم مشروع تعليم خاص، في مواجهة حملات التشهير والتبشير الخاصة والعامة التي تعرضت لها الأمة ولا تزال؟

- هل إسلامية المعرفة مطلوبة لذاتها، أم هي أداة لمواجهة العصر ومعايشته؟

5 - إعداد خطة البحث: الأسئلة البحثية

بالتوازي مع الاجتماعات التمهيدية وتحريك عجلة عملية التوثيق، أعد مركز الحضارة -مستفيدًا من هذه اللقاءات ومن خطة العمل الأولية - الورقة الإجرائية المشار إليها، والتي تضمنت بعض إشكالات عملية التوثيق التي كانت تتراءى تباعًا، كما تضمنت مقترح الأسئلة البحثية الأساسية لتجري على أساس منها عمليتا القراءة والتقويم للأدبيات. وقد كانت هذه الورقة خلاصة لثلاث ورقات سابقة عليها قدمتها كل من أ.د.نادية مصطفى ود.أماني صالح. وقد اشتملت هذه الأسئلة على مجموعتين: الأولى: عبارة عن أسئلة مرماها تشخيص عناصر إسلامية المعرفة وتطوراتها، والثانية: أسئلة مرماها التقويم.

فأما أسئلة التشخيص فتساءلت عن طبيعة طرح إسلامية المعرفة كما قدمه الرواد والكوادر في المعهد (وكذلك الناقدون له)، وعن غايات الطرح ووظيفتيه الحضاريتين: العلمية والعملية، ومستوياته، ومجالاته، وآليات تحقيقه، وكيف تمت صياغة النموذج المعرفي الإسلامي قبالة الغربي ضمن الطرح؟ وكيف تم حل إشكالية التراث - المعاصرة، وتجسير الفجوة بين فئتي العلوم الشرعية والتراثية من جهة والعلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة أخرى؟

وأما أسئلة التقويم فقد دارت حول النظر في التطورات التي لحقت الطرح، والاتجاهات الكبرى التي انقسم إليها وأسس الانقسام، ونوعية العلاقة بين طرح

المعهد والطروحات المناظرة التي أخذت عناوين مشاكِلة، والنظر في نقاط الاكتمال (بمعنى مدى اقتراب المشروع من غاياته التي حددها رواده أنفسهم) ونقاط الانقطاع أو التوقف ومحاولة تفسيرها من وجهات نظر المؤيدين والمعارضين، ومدى توفر قنوات التفعيل والتشغيل والتجريب والاختبار للفرضيات التي ينتجها المشروع، ومدى استقطابه لجدالات من فئات مختلفة من المجتمع العلمي؟

ومن خلال هذه الأسئلة وما اكتنفها من نقاش، تحددت الغايةُ الأساسية للعملية التقويمية كما صاغتها أ. د. نادية مصطفى في السؤال عن:

ما مدى تبلور "إسلامية المعرفة" باعتبارها تقليدًا أو تيارًا يوفر الأسس المعرفية والمنهاجية اللازمة للتطبيق في المجالات المختلفة، وعلى النحو الذي يسمح بالحوار العلمي بين "المنظورات" أو "الرؤى" التي تنبثق عنه وبين نظائرها الغربية.

فهل أدت مسيرة خمسة وعشرين عامًا إلى تحول "المشروع من حركة فكرية تقدم استجابة فكرية للتحديات المعاصرة للمسلمين إلى تقاليد واضحة الدلالة العلمية؟ وما المطلوب في هذا الصدد؟

الخطوة البينية الممتدة: رصد المادة محل البحث وتوثيقها

كانت هذه هي الخطوة العملية البينية التي تقع بين الإعداد وبين التنفيذ؛ هي خطوة "التوثيق"، وهي إلى التنفيذ أقرب إلا أن الشروع فيها مبكرًا جعلها تتداخل زمنيًّا ويتم الجزء الأكبر منها ضمن مرحلة الإعداد.

هذا، وقد طُرح في البداية (ضمن اجتماعات المستشارين) أن يتم التمييز بين ثلاث عمليات في هذا الصدد: الرصد، والتوثيق، وجمع المادة؛ باعتبار الرصد هو مجرد استخراج العناوين وأسماء المؤلفين ودار النشر وسنته والموقع الذي يوجد به المصدر المرصود، أما التوثيق فيزيد على ذلك بتوفير المصدر كاملًا بين يدي الباحثين، ثم تكون عملية جمع المادة هي تفريغ المصدر أو ما يتصل منه بالدراسة حسب الأسئلة البحثية في كروت أو بطاقات.

لكن جرى استعمال الفريق البحثي للفظتي الرصد والتوثيق بمعنى واحد هو معنى الرصد والتسجيل للعناوين وعمل البيلوجرافيا، واستعمل تعبير توفير المادة - بدلًا من لفظ التوثيق - لمعنى تصوير المصادر أو شرائها أو استعارتها وتوصيلها للباحثين الأساسيين (على أن يقوم الباحثون المساعدون أساسًا بهاتين العمليتين تحت إشراف الباحثين الأساسيين)، بينما اتُّفق على أن تُدغم عملية جمع المادة (بمعنى تفريغ المصدر) ضمن عملية "القراءة" النهائية التي تقوم بها كل مجموعة بحثية بما فيها من باحثين أساسيين ومساعدين.

هذا، وقد غلب على هذه الخطوة مهمة الاستكشاف التي جرت في عمليتن: رصد استكشافي، وقراءات استكشافية. نجملها على النحو التالي:

(أ) عملية رصد استكشافية

بدأت مرحلة الرصد والتوثيق بعملية رصد استكشافية اشتملت على "رصد علمي" للعناوين والأدبيات محل الاهتمام في مكتبة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة. ثم جرت نقاشات بين الفريق حول نتائج العملية الاستكشافية الأولى، أبانت عن عدد من الإشكالات، أهمها:

- الإشكالات المتعلقة بالمفاهيم الرئيسة في الدراسة (ما هي وكيف يتم تمييزها؟)، خاصة أن مفهوم إسلامية المعرفة تتداخل معه مجموعة مفاهيم أشباه أو نظائر له، أهمها: أسلمة المعرفة، وإسلامية (أسلمة) العلوم، التأصيل الإسلامي للمعرفة أو العلوم، التوجيه الإسلامي للعلوم، إعادة بناء أو إعادة صياغة العلوم من رؤية أو وجهة إسلامية، إسلام المعرفة، التصور الإسلامي، المنهجية العلمية الإسلامية، وغير ذلك.

- والإشكالات المتعلقة بالأهداف التفصيلية للعملية التقويمية والتي تؤثر في اختيار القراءات من بين خيارات لقراءات استكشافية.

- والإشكالات المتعلقة بحدود المادة (الدنيا والقصوى) وما يدخل تحت إسلامية المعرفة وما لا يدخل، وما يتصل بها وما لا يتصل، خاصة في إنتاج المعهد أو إصداراته أو ما ينسب إليه من أنشطة.

وكانت نتائج عملية الرصد الأولية هذه على النحو التالي:

- مفاتيح البحث والاختيار (العناوين والموضوعات):

وقد اشتملت على ثلاثة أصناف أو مجموعات، هي:

(1) إسلامية المعرفة ونظائرها: والنظائر هي أسلمة المعرفة، وإسلامية (أسلمة) العلوم، والتأصيل الإسلامي، والرؤية الإسلامية، والمنظور الإسلامي، والتوجيه الإسلامي، وإعادة بناء العلوم...

(2) مجموعة ما أسماه الفريق بـ"الموضوعات الكبرى المتصلة بإسلامية المعرفة"، وهي أربعة موضوعات أساسية:

- أزمة العقل المسلم أو الأزمة الفكرية.
- والنظام المعرفي الإسلامي (باعتباره الأساس والمنطلق للفكرة).
- والمنهاجية الإسلامية (والتي تتضمن آليات الأسلمة).
- وأخيرًا العلاقة بين العلوم الشرعية الإسلامية والعلوم الاجتماعية والإنسانية (وما بين الفئتين من تفاعلات).

(3) المجموعة الثالثة من مفاتيح البحث والاختيار كانت مفتوحة الأفق إلى حدٍّ ما، وتشتمل على كلمات وعناوين من مثل: التراث، والاجتهاد، ومصادر التنظير الإسلامية، ومناهج التعامل مع القرآن والسنة، والعلاقة بين العقل والوحي...

ولقد تم تحديد هذه العناوين من واقع عملية "قراءة استكشافية" في أدبيات رموز مشروع إسلامية المعرفة قام بها الباحثون المساعدون بإشراف الباحثين

الأساسيين، وقد كان لها تأثير -كما سيرد - في بناء معايير توزيع المهام البحثية وشكل الدراسة النهائية.

مصادر التوثيق (إشكال التحديد والمحدودية):

رغم تركيز الدراسة على جهود المعهد، إلا أن نتائج عملية الرصد والتوثيق الأولية كشفت عن ضرورة عدم الاقتصار على إصداراته من كتب ودوريات، وأهمية أن يمتد العمل إلى البحوث المعقودة في الموضوع وعنه، والصادرة من قِبل جهات واتجاهات فكرية وبحثية مختلفة بما يكشف عن حجم التفاعل بين طرح المعهد وغيره، على أن يبقى طرح المعهد هو بؤرة الاهتمام والهدف الأساسي من الدراسة ومن الرصد والتوثيق.

ومن ثم غطت عملية الرصد والتوثيق مكتب المعهد ومكتبته بالقاهرة؛ بما يحتويه من إصدارات ومحاضرات وملفات غير منشورة (ذات نسبة للمعهد)، ومرصدٍ صحفي مهم، وكتبٍ بالمكتبة ودوريات ونشرات عربية وأجنبية، كما امتدت إلى مواقع ذات اتصال على شبكة المعلومات، وبالأخص موقع المعهد، ومواقع عدة تم البحث عنها وفيها بناء على كلمة مفتاحية هي: "Islamization"، بالإضافة إلى مكتبات جامعة القاهرة، وجامعة الأزهر، والجامعة الأمريكية، ومكتبتين للدكتور علي جمعة.

هذا، وقد برزت أهمية أنشطة المعهد غير المنشورة (من ندوات ومؤتمرات ومحاضرات وترجمات) فتم رصدها في مكتب المعهد بالقاهرة، ولا يمكن القول بأنه قد تم حصرها لعدم وجود فهارس جامعة. زد على ذلك ما يقابله من أنشطة سائر مكاتب المعهد (غير المنشورة) والتي أرسل الفريق في طلبها من عدد من المكاتب ومن المقر الرئيسي في واشنطن، فلم يُستجب إلا بالكاد (كانت الاستجابة الجادة والعاجلة من طرف البروفيسير محمد حسن بريمة بمعهد إسلام المعرفة - إمام بالخرطوم فقدّم الفريق شكرًا خاصًا له، كما أفاد الدكتور أحمد

الريسوني بأنه لايوجد في مكتب الرباط ما يمكن أن يضيف جديدًا على ما هو موجود بمكتب القاهرة)، ذلك حتى طُرح السؤال واضحًا موجَّهًا إلى المعهد: ماذا عن أنشطة مقر المعهد في واشنطن والتي لم تُنشر؟ أليس من الضروري تغطيتها أيضًا في دراسة (مثل تقارير التقويم التي ناقشها اجتماع الخبراء في فيرجينيا في أغسطس 2000 والتي أشارت أ.د. نادية مصطفى إلى أهميتها الكبيرة لما تمثله من جهد مسبق ممهِّد لما حاول هذا المشروع القيام به)؟

وفي هذا، انتهى الفريق إلى أنه لا يرصد ولا يوثّق إلا ما يتصل منها بمشروع المعهد للأسلمة والإصدارات المكافئة ضمن قضية إسلامية المعرفة، ومن هنا كان التوقف عند سؤال: أيهما أليَق: أن يتم الاقتصار على أدبيات المجموعة الأولى المذكورة أعلاه (إسلامية المعرفة ونظائرها) أم نضم إليها أدبيات المجموعة الثانية (الموضوعات الكبرى المتصلة)؟ وقد وقع الاختيار على الجمع بين المجموعتين لكن ضمن دائرة المعهد ومجالها القريب دون إغراق في تفاصيل "القضايا الأربع ذات الاتصال" هذه.

(ب) القراءة الاستكشافية والتصنيف:

تزامنت مع استمرار عملية الرصد والتوثيق الأساسية، عملية "القراءة الاستكشافية" التي ساهمت في تعميق الرصد وتدقيقه، وتقدمت بين يديها عملية "تصنيف" افتُرض أنها ستساعد في تحديد مسار الدراسة، وتسهم في تقسيم المهمة البحثية بين مجموعات الفريق، ومن ثم تؤثر في صورة المخرج النهائي للدراسة.

وقد تم ضبط الرصد والتوثيق على تصنيفتين أساسيتين: تصنيفة أساسية وأخرى فرعية. فأما التصنيفة الأساسية فقد اشتملت على قسمين: أدبيات تحت عنوان إسلامية المعرفة والعناوين المناظرة، وأدبيات تحت عناوين الموضوعات المتصلة بإسلامية المعرفة (الأربع المذكورة). وأما التصنيفة الفرعية – والتي تداخلت مع الأولى في قائمة واحدة – فهي ما يتعلق بإصدارات المعهد من جهة،

وما أُنتج أو أُصدر خارجه من جهة أخرى لكنه واضح الصلة بالمشروع.

هذا، وقد عملت مجموعة الرصد والتوثيق من الباحثين المساعدين على استكمال التوثيق بعد انتهاء المرحلة التمهيدية، واستمر تأكيد الرصد والتوثيق أثناء المرحلة التنفيذية (مرحلة القراءة التقويمية). كما تم تسجيل كروت أو بطاقات الرصد إلكترونيًّا، فنتج عنها قائمة ببلوجرافية وثائقية مهمة وفق التصنيفتين المذكورتين (تضاف إلى ملاحق الدراسة النهائية).

كان مقدَّرًا أن تكون الخطوة التالية في عمليات الإعداد (بعد الرصد والتوثيق)، هي خطوة "التوفير للمادة" بالتصوير أو بالشراء أو بالاستعارة... وقد تم إرجاء هذه الخطوة لحين تقسيم الفريق إلى مجموعاته، وتقسيم الدراسة والمهام البحثية، وتوزيع القائمة الموثقة على المجموعات، لكي تحدد كل مجموعة ما تحتاج إليه، وهو ما تم في مرحلة التنفيذ التالية.

خلاصة مرحلة الإعداد والتخطيط:

ومن ثم يمكن تلخيص أعمال مرحلة التخطيط والإعداد في نتائج كل من الاجتماعات مع مستشاري المشروع، واجتماعات الفريق البحثي الجماعي، ونتائج عملية الرصد والتوثيق الأولية، والتطورات التي طرأت على الخطة البحثية وعلى تقسيم الدراسة الذي انبنى عليه توزيع المهام وتقسيم الفريق الجماعي إلى مجموعتين أو فريقين بحثيين. فقد أسفرت هذه المرحلة عن النتائج التالية:

1) ضرورة اعتماد المرحلية في إنجاز مشروع تقويم إسلامية المعرفة؛ بحيث يمر بثلاث مراحل يجتاز المشروع الراهن مرحلتين منهما؛ الأولى - هي مرحلة الرصد والتوثيق والجمع للمادة، والثانية - هي مرحلة التقويم للمستوى العام من إسلامية المعرفة الذي يدور حول أعمال التأصيل للمنظور والنموذج المعرفي الإسلامي والمنهجية الإسلامية العامة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والمرحلة الثالثة تختص بمراجعة

الأطروحات التطبيقية في الحقول المعرفية المختلفة والتي قدمت تحت مظلة فكرة الأسلمة. وكما أشرنا فقد قام جدل حول مقدمات هذه التطبيقات والتي اشتملت على تنظير منهاجي ومدى دخولها في المرحلة الثانية، وانتهى الأمر بإرجائها للمرحلة الثالثة والنظر بالأساس -خلال العملية التقويمية الراهنة - في الأعمال التأصيلية الخالصة.

2) أشير إلى عدم بخس الجهود السابقة على تأسيس المعهد بنحو نصف قرن حقها وفضلها، والتي اتسمت بالفردية والتناثر؛ الأمر الذي يمثل أصالة وجذورًا لخط المعهد، ويبرز دوره في التحول بالفكرة إلى المؤسسية والجماعية والانتظام في سلك واضح.

ومن ثم، جرى التأكيد على حقيقة أن إسلامية المعرفة ليست حكرًا على المعهد ولا أن المعهد أنشأها من عدم، فثمة إسهامات خارج المعهد سابقة ومصاحبة له، متفقة معه في نواحٍ ومختلفة في نواحٍ أخرى، غير أن واقع الإمكانيات يقتضي البدء بالتركيز على خبرة المعهد العلمية والعملية، المنهجية والمضمونية، باعتباره صاحب تجربة مأسسة الفكرة وبناء دولاب عمل طرحها وتنظيم فعالياتها ونشر الكتابات فيها وعنها عبر ربع قرن، هذا مع الأخذ في الاعتبار أن ليس كل ما يصدر عن المعهد هو نابع من خطته الأساسية التي تراءت في تأسيسات الرواد الثلاثة (الفاروقي، أبو سليمان، العلواني)، كما أن ثمة حلقات أو دوائر أخرى تعتبر مكمِّلة لجهود المعهد عنيت بفكرة الأسلمة ولكن أخذت مسارًا تنظيميًّا إما متوافقًا مثل الجامعة الإسلامية في ماليزيا، أو مسارًا مختلفًا كالجامعة الإسلامية في باكستان وجامعة محمد بن سعود في السعودية وجامعة الأزهر على سبيل المثال.

3) ماهية إسلامية المعرفة بين الفكر والعلم؛ حيث أشير إلى غلبة الطبيعة الفكرية على إسلامية المعرفة دون السمة العلمية (التي تأخذ شكل المصطلحات المنضبطة والقواعد والقوالب شديدة التحديد)، والمشكل

الأساس أن التطبيق الذي اتخذ شكل العلم توازى مع التنظير الذي كان فكرًا خالصًا أحيانًا وتفلسفًا في أحيان أخرى، ضف إلى ذلك تعدد زوايا النظر إلى المشروع: منطلقاتٍ وغاياتٍ ووسائلَ وطرقَ عمل ومبادئَ وحدودًا، الأمر الذي يضفي على هدف العملية التقويمية نوعًا من المرونة والمواءمة اللازمتين بحيث لا يفرض التقويمُ "العلمي" بطبيعته هذه نفسه وخصائصه على المادة محل الدراسة ويصفها بعدم الانضباط والتحديد مصادرةً على طبيعتها الخاصة. كما أن الطبيعة الكفاحية لفكرة الأسلمة وكونها صناعة ثقيلة، وحركتها من المبادئ والمنطلقات العامة ذات السيولة الدلالية نحو اكتشاف أو بناء أدوات ثم مناهج علمية صلبة، هذه الطبيعة تفرض على التقويم أيضًا أن يتناسب معها بنظرة تطورية لائقة. فالمقصود هو الشهادة الموضوعية لا الحكم القضائي.

4) عدم توفر ثبت أو قائمة واضحة لدى المعهد عن الإصدارات التي تندرج تحت موضوع إسلامية المعرفة، الأمر الذي تبدى في أثناء عملية التوثيق خاصة مع عدم تجاوب أيٍّ من مكاتب المعهد التي راسلها مركز الحضارة بطلب ما لديها مما يتعلق بإسلامية المعرفة، خاصة أن ثمة مؤتمرات وندوات وأنشطة عديدة غير منشورة، اللهم إلا معهد إسلام المعرفة بالخرطوم الذي استجاب مبكرًا كما أشرنا، ومقر المعهد بواشنطن استجاب متأخرًا بعد لقاءات تمت في واشنطن بين المشرف (أ.د.نادية مصطفى) وقيادات المعهد وتأكيدها طلب المعاونة في توفير المادة توثيقًا وإيجادًا، وبعد لقاءات مع أ.د.عبد الحميد أبو سليمان والدكتور فتحي الملكاوي بالقاهرة. وفي النهاية كان مكتب القاهرة هو المصدر الأساسي للرصد والتوثيق بعد البحث الواسع في أماكن أخرى. ويشار هنا إلى أن قائمة مطبوعات المعهد –بعد مراجعتها – كانت غير دقيقة فيما تورده تحت عنوان إسلامية المعرفة. لكن

في النهاية تم جمع ببلوجرافيا كبيرة الحجم وتسجيلها إلكترونيًا فيما يُعتبر من أهم إنجازات مرحلة الإعداد هذه، وقد قسمت هذه الببلوجرافيا فيما بعد بين الفرق البحثية حسب ما يتعلق بكل منها.

هذا، وقد تعددت المداخل المتاحة والمقترحة للقراءة التقويمية، هل تكون حسب الاتجاهات (تقسيم أفقي) أم حسب الموضوعات (رأسي)، الأمر الذي لم تحسمه الأوراق الأوليَّة. وقد ساهمت لقاءات المستشارين في توضيح نقاط القوة والضعف أو المزايا والعيوب في المداخل المقترحة، كما اجتهدت المجموعات في ضبط هذه المداخل وعصف الذهن حولها سواء في اجتماعات كل مجموعة على حدة أو في اجتماع الفريق الجماعي، أو في الاجتماعات مع رموز المعهد وكوادره وأصحاب الشهادات، ولكن عملية القراءة الأوليَّة (في بعض الأدبيات) التي صاحبت التوثيق الاستكشافي كانت ذات أهمية كبيرة في هذا، وسوف تتبين تفاصيل ذلك في المرحلة التنفيذية التالية.

ثانيًا: مرحلة متابعة التنفيذ وإشكالاته (يوليو 2003 - يوليو 2005):

اشتمل تنفيذ الدراسات التقويمية على تمهيد تمثل في تحديد بديل تقسيم الفرق وتوزيع المهام، ثم متابعة قيام كل فريق بمهمته إلى تمامها، ويمكن عرض أعمال هذه المرحلة على النحو التالي:

• **تمهيد: اختيار بديل لتقسيم المهمة والفريق:**

بدأت مرحلة التنفيذ بالاستقرار على البديل التنفيذي لتقسيم الفريق إلى مجموعات وتوزيع المهمة البحثية فيما بين هذه المجموعات، وكان دعم هذه الخطوة هو آخر مساهمات الجهاز الاستشاري الذي لم يجتمع بعدها. وهي نقطة جديرة بالتسجيل لما تشير إليه من تداخل لإشكالات التخطيط مع إمكانات التنفيذ؛ حيث تقدمت أ.د.نادية مصطفى (المشرف) باقتراح لبديلين تنفيذيين تمامًا، على أساس أن المشروع يتوخى تحقيق مجموعتين من الأهداف:

تشتمل مجموعة الأهداف الأولى: على الرغبة في تحديد:

- طبيعة إسلامية المعرفة ونظائرها، وتطور أطروحتها.
- خصائص النموذج "أو النظام" المعرفي الإسلامي -المنطلق للأسلمة.
- آليات التفاعل بين فئتي العلوم الشرعية والاجتماعية ضمن هذا الطرح.
- خصائص "المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية" باعتبارها المنتج المنشود من طرح إسلامية المعرفة.

أما مجموعة الأهداف الثانية: فتسعى إلى تحديد:

- الاتجاهات الكبرى لمدرسة إسلامية المعرفة بروافدها المتعددة: (القاسم المشترك، أبعاد التنوع) والاتجاهات الناقدة والناقضة.
- سمات الاختلاف بين الخبرات المختلفة للمعهد عبر المناطق المختلفة في العالم الإسلامي.

وبعد نقاشات مع المستشارين وفيما بين الباحثين تأكدت المجموعة الأولى باعتبارها الأهداف الأساسية لهذا المشروع، على أن يتم إدراج المجموعة الثانية ضمن هذه الأولى، وتم التأكيد على الاهتمام بالاتجاهات الناقدة والرافضة للطرح، لكن تقرَّر إرجاء جانب المقارنة بين خبرات مكاتب المعهد وخبرات المنابر الأخرى غير المعهد لاحتياجها إلى إمكانيات وإعدادات أوسع وأكثر؛ ليكون المعهد العالمي وجهوده -من ثم- هو محور الاهتمام والبحث، ولكن مع اصطحاب الوعي بالبيئة العلمية والفكرية التي سار داخلها كما سبق ذكره.

ومن هذا المنطلق، انتقل الفريق إلى تقسيم المهمة البحثية؛ حيث طُرِح تقسيمها في البداية على مستويين: الأدبيات (في التأصيل العام)، والخبرات العملية:

مستوى الأدبيات في التأصيل العام: وهذا بدوره انقسم إلى محاور ثلاثة:

أ – أدبيات رموز المعهد وكوادره –وإصداراته وأنشطته غير المنشورة.

ب – الأدبيات المعبِّرة عن تفاعل البيئة العلمية مع الفكرة (تأييدًا وانتقادًا ورفضًا).

ج – الأدبيات المتعلقة بالأبعاد المنهاجية في الدراسات التطبيقية.

- وكلها تتحدد في المنشور تحت عناوين: إسلامية المعرفة، ونظائرها، والعناوين أو القضايا الأربعة المتصلة.

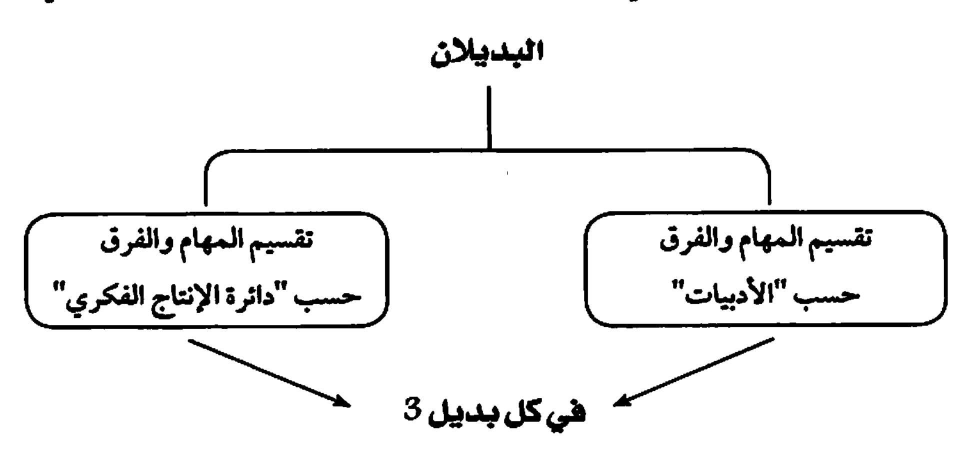
مستوى الخبرات العملية: في المؤسسات الأخرى خارج خبرة مكتب القاهرة، وفي جامعات ودوائر غير تابعة للمعهد أو غير مرتبطة به. وقد تم تأجيل هذا المستوى كما ذكرنا، واستقر الرأي على العمل في هذه المرحلة على المستوى الأول فقط وهو مستوى الأدبيات في التأصيل العام.

وكان مبرِّر التمييز بين كوادر المعهد ورموزه من ناحية، والمشاركين من خارج المعهد من ناحية أخرى هو أن نبيِّن التطور الذي طرأ على الطرح داخل المعهد، ومحاولة الإجابة عن سؤال مهم صاغته د. نادية مصطفى مفاده: ما العلاقة بين المشروع –كما قدَّمه الرموز فكرًا وخططًا مصممةً للعمل والتنفيذ – وبين مخرجات المعهد (التأصيلية والمنهاجية)؟ أو ما الذي كان من المفروض إنتاجه وفقًا لأطروحات الرموز والكوادر منذ بداية الثمانينيات، وما الذي تم إنتاجه بالفعل خلال العقدين؛ وما العلاقة بينهما؟ على أن يضمَّ –من خلال القراءة والتحليل – إلى إصدارات المعهد تفاعلات البيئة الخارجية؛ أي الإنتاج الفكري من خارج دائرة المعهد "تحت ذات العناوين المذكورة"، بما مثل إضافة أو تأييدًا أو مراجعة لطرح المعهد.

هذا، إلا أن الخلاف ظل ماثلًا بين الخوض فيما وصف "بالمقدمات المنهجية والأبعاد التأصيلية ضمن الدراسات التطبيقية والمتخصصة" وبين عدم إدراجها في

هذه المرحلة، إلى أن تم حسمها بالتأجيل لمرحلة أخرى كما أشرنا من قبل.

وقد انبنت الخطوة التالية في التنفيذ على التصور المتقدم؛ حيث عُرض بديلان أو مدخلان رئيسان للتقسيم: مدخل المنتَج أو المكتوب، ومدخل المنتِج أو الكاتبين، على أن يستدعي كل منهما الآخر على النحو الذي يبينه الشكل التالي:



(1) فريق "إسلامية المعرفة ونظائرها".	(1) فريق الرموز والكوادر
(2) فريق "الموضوعات المتصلة".	(2) فريق الإصدارات غير المنشورة.
(3) فريق الأبعاد المنهاجية للتطبيقات	(3) فريق الإنتاج من خارج المعهد.
* ويدرس كل فريق:	* ويدرس في كل فريق:
- الرموز	- إسلامية المعرفة
- الكوادر	- نظائرها
- إصدارات المعهد	- الموضوعات المتصلة بإسلامية المعرفة.
- الإصدارات من خارج العهد (مؤيد ومعارض).	

هذا، ومن خلال اجتماعات المستشارين واجتماعات الفريق الجماعي تم اختيار البديل الأول بمجموعتين – أو كما جرت تسميتهما (فريقين) – على أساس أن كلًا من البديلين يستوعب الآخر، وذلك على النحو التالي:

1) **الفريق الأول:** فريق إسلامية المعرفة ونظائرها ومنهاجية تطبيقها، وتكون من: أ.د.نادية مصطفى، ود.أماني صالح، وأ.سامر رشواني، بمساعدة عدد من الباحثات المساعدات استقر منهم: أ.آمال عثمان، أ.مروة عيسى، أ.ياسمين زين العابدين. وتم توزيع بحوث هذا الفريق على النحو التالي:

1 – د. أماني صالح: مفهوم إسلامية المعرفة ونظائره: مكوناتٍ وخصائصَ ووظائفَ (عند الرموز والكوادر).

2 – أ. د. نادية مصطفى: منهجية تنفيذ إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات (في رؤية المعهد: رموزه وكوادره وإصداراته).

3 – أ. سامر رشواني: الاتجاهات الناقدة لفكرة إسلامية المعرفة.

2) **الفريق الثاني:** فريق الموضوعات الأربعة المتصلة، وتكون من: أ.د. مصطفى منجود، وأ.د.السيد عمر، وساعد معهما في البحث: أ. أسامة مجاهد، ومدحت ماهر. وتم توزيع بحوث هذا الفريق على النحو التالي:

1 – أ.د. مصطفى منجود: الأزمة الفكرية والنموذج المعرفي الإسلامي.

2 – أ.د. السيد عمر: المنهجية الإسلامية بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم التراثية والشرعية.

عملية القراءة الأساسية في الأدبيات ومتابعتها:

من داخل كل مجموعة أو فريق تم اعتماد المرصود من أدبيات إسلامية المعرفة باعتباره مادة أساسية كافية، وإن لم يمنع ذلك من استمرار هامش أو رافد من الاستكمال، خاصة عن طريق الطلب من المعهد لاستكمال بعض المصادر.

ب - تهيئة البيئة المحيطة والداخلية للجماعة عبر مستويات:

- مستويات تحتية: الإسهام في تغيير الثقافة السائدة التي تفتقد إلى: الإيمان بالبُعد المؤسسي، والعمل الجماعي، والجدية...، ولعل من آليات تغيير هذه الثقافة: تدريب الباحثين الشباب والطلبة في قاعات الدرس وداخل مشروعات جماعية ودورات تدريبية وتفاعلية.

- تمحيص رؤية أصحاب المنظور والجماعة: كأنه تجديد للعهد وإعادة للنظر من آنٍ لآخر.

ج - التواصل والتشبيك: البيني ومع جماعات علمية أخرى ومنظورات أخرى.

د - إذا كانت المؤسسية أحد مستويات تفعيل الجماعة وتوثيق عراها، فإن ثمة مستويات ما قبلية (ما قبل المأسسة)، ومنها التجمع وحصر الإسهامات...، وليكن منهج ذلك معتمدًا على مدخل "البنية - الوظيفة - المقصد"، والتي لابد لها أن تستند إلى بيان مقاصد الأمر وتحويلها إلى مقاصد جزئية خاصةٍ تتمثل في إجراءات عملية واضحة يتم على أساسها تحديد الأدوار ووظائف المؤسسة الناشئة.

ومن آليات تحقيق المطلوب كما طُرِح في اللقاء:

(1) قاعدة بيانات للجماعة العلمية والمنظور الحضاري: تأخذ عدة مستويات:

1 - مستوى القراءات والأدبيات:

- إنتاج وإسهام كل أستاذ أو باحث.
- قائمة بأهم الكتابات في هذا الصدد: Text books.
- قائمة بالموضوعات التي تم الإسهام فيها: وماذا كُتِب؟ ومَن كتب فيها؟
- قائمة بالمشروعات والخبرات المنجزة في كل فرع من فروع العلوم السياسية، ويمكن إرفاقه بما يستعان به من مجالات أخرى.

- قائمة بالرسائل العلمية المسجلة والمناقشة.

2 - مستوى المقررات التدريسية:

- عناوين المقررات، ومَن يدرسها؟ وأين...؟
- توصيفات هذه المقررات.

3 - مستوى ما أنتج من مشروعات علمية وبحثية.

4 - مستوى قوائم بالمعاهد العلمية والمراكز البحثية والمؤسسات الراعية للجماعة والمنظور.

5 - مستوى وضع أجندة بحثية على مستويين: الأساتذة، الشباب، وستفيد قواعد البيانات المذكورة في توضيح الأجندة والموضوعات الأجدر بالتناول.

(2) البحث في مصادر للتمويل:

1 - وقف خيري يبدأ بإسهام أعضاء الجماعة.

2 - تسويق المشروعات البحثية مع جهات تمويل.

3 - مشروع لترجمة إسهامات الجماعة.

- آليات التواصل الداخلي: مثال إنشاء موقع على الإنترنت لنشر وتبادل الأعمال...
- عقد سمينارات ومؤتمرات وأنشطة علمية مع جماعات علمية ومراكز بحثية ومؤسسات في الخارج (الترويج للمنظور).
- إقامة المزيد من المشروعات العلمية الجماعية الكبرى، مثال: مشروع عن "النظام السياسي في الإسلام" على غرار مشروع "العلاقات الدولية في الإسلام".
- مزيد من الاستفادة من الخبرات: الداخلية والبينية والعالمية، بمعنى

استفادة أمور مثل:

- ما تعريفات الجماعة العلمية؟ وما تقاليد نشأتها وعملها في الخبرات السابقة والخبرات المحيطة (العالمية)؟

- ما سمات وخصائص الجماعات العلمية: ماذا نفتقد؟ وبماذا نتميز؟

- التأكيد على - والتفعيل لمسألة مستويات العطاء داخل الجماعة والمنظور: إذ لابد لكل باحث من أستاذ يتعلم منه وعليه، بل ويلازمه- إن استطاع - ويشارك ويتدرب معه ويشرف عليه...، وهي من آليات نقل الخبرة للأجيال الجديدة.

ثانيًا: رؤية مقاصدية للجماعة العلمية: تأسيسًا وبناءً وحفظًا

قدم الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح رؤية مقاصدية حول الجماعة العلمية للمنظور الحضاري الإسلامي، انطلاقًا مما تم عرضه خلال الحلقة النقاشية. ويمكن عرض تلك الرؤية فيما يلي[1].

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾. كان اليوم الأول من الحلقة يومًا مثمرًا، رغم أن ذلك لم يكن متوقعًا؛ بسبب حجم الحضور...، وقد كان من الدواعي التي دعت المركز والأستاذة الدكتورة نادية مصطفى للتفكير في هذه الحلقة النقاشية هو: أن الناس قد انفردوا وانفرطوا، وكلٌّ ذهب في طريق، وبعُدت المسافات المكانية واتسع النطاق الزمني وصعب التواصل الإنساني. فهذه كانت واحدة من الحجج الأساسية التي استندنا إليها للدعوة لهذا الأمر.

إذًا المسألة كانت من الأهمية أن يكون المستهدف منها جمع هذه النخبة من طلاب العلم في جلسة تهدف إلى مناقشة همهم المشترك في التواصل العلمي وبناء جماعة علمية وبحثية تحتوي الجهود والأشخاص.

فكان من المهم أن يحدث هذا الاجتماع، ورغم قلة الحضور فإن من حضر قد أغنى ووفّى، واستطاع أن يقدم - كما قالت أستاذتنا د. نادية - بحق جملة من الخبرات التي تراكمت. وقد كتبت د. نادية حولها هذا التقرير لتصنف مثل هذه المقولات المختلفة ضمن فئات وحِزم، والحزم نفسها تفرعت؛ فكانت شجرة وارفة الظلال، وأوضحت الأمر.

(1) نص تفريغ تقرير أ.د. سيف عبد الفتاح على الحلقة النقاشية.

وسأتبع في تقريري منهجًا يتلاءم مع منهج أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى وهو المدخل المقاصدي.

ومن هذا المدخل المقاصدي يمكن القول بأنه تم الحديث عن عدة موضوعاتٍ تقابل عناصر في مدخل منظومة المقاصد:

1) أول هذه العناصر هو مجالات الاهتمام، وقد علمتنا المقاصد أن هناك مجالات تتعلق بالعمران وتتعلق ببناء الحضارة. وإن كنا نقول إن هناك موضوعًا حضاريًّا، فإن الموضوع الحضاري هو الذي يشكل الوعي في عملية بناء الحضارة والإعانة على هذا الأمر والمبادرة فيه. والتأكيد على مسارات المشاركة والإسهام في تنقيته وترقيته.

ففي مجالات الاهتمام أظن أنه قد حدث اختلاف أو بعض الخلاف، فقد قال البعض إننا لسنا "أزهرية"، ولكن نحن لا نقول ذلك من باب الفخر، فعندما نقول ذلك فإنه لا يعني أننا ننتقص من فئة غاية في الأهمية تقوم بالحفاظ على مصادر هذا الشرع بنحوه وصرفه وكل أموره وعناصره وموضوعاته وقضاياه، ولكن نحن فقط أردنا أن نواصل هذه المسيرة في إطار إمكانية التفعيل والاستفادة من هذه المصادر في محاولة لأن نبثها في جميع أركان حياة الناس. وهو ما يبدو لنا أن تكامل الأدوار، هكذا يجب أن يكون. ومن ثم، عندما نقول بإننا لسنا بأزهريين، فإننا لا نقدح فيهم.

2) ومن هنا، وجب علينا أن نؤكد أن عمليات الحفظ هي عمليات مشتركة بين المجالات. وعلى سبيل المثال فإن عملية حفظ الدين يقوم بها علماء الاجتماع والإنسانيات والاجتماعيات، يقومون بتفعيل القضايا والمقولات والنصوص والأصول في واقع الحياة وعمرانها. وقد قرأت كتيبًا للأستاذ فتحي عثمان عندما كنت بالمرحلة الثانوية أو ما قبلها في سلسلة كان يصدرها "محمد عبد الله السمان" تسمى "قضايا إسلامية"،

وكان هذا الكتاب مهمًا وكان عنوانه "الدين للواقع"، وكان يؤكد في هذا الكتاب على أن القدرة على أن نجعل هذه الأرض أرضًا مسجدية في العمران الحضاري؛ أمر في غاية الأهمية. فحين يشير النبي "عليه الصلاة والسلام" إلى تميز عالم المسلمين بأن جعلت له الأرض مسجدًا وطهورًا إنما كان ذلك إيذانًا - على ما يقوله أستاذنا الدكتور/ حامد ربيع - بأنه يجب أن نبدأ الحركة بأن نجعل الأرض أرضًا مسجدية.

أما المتعلق بحفظ النفس هنا فهو يشير إلى حفظ النفس العلمية أو النفس البحثية أو النفس الأكاديمية. وفي هذا الإطار تبين أن الحفظ الذي يتعلق بالنفس كثيرًا ما يتحدث عنه الناس باعتبار النفوس البحثية والعلمية أفرادًا، ولكن هذه النفس الجماعية من المهم التأكيد عليها بحيث تكون متواصلة كالجسد الواحد إذا افتقر عضو من هذه الأعضاء إلى أعضائه الأخرى وجدها وسار بها ونشط من خلالها. وفي هذا الإطار فإن أعضاء الجماعة العلمية يشكلون كيانًا في غاية الأهمية.

ومن هنا نجد أن هناك كلمات مفتاحية، فكلٌّ يشير إلى عملية التواصل ونقل الخبرة أو التواصل والميثاق، والدين والواقع، والجيل الراحل والجيل الحامل، وقد قال هذا أستاذنا الدكتور/ عبد الرحمن النقيب إنه لابد أن يكون هناك جيل راحل وجيل يحمل هذه الأمانة، والجيل الراحل صفة العطاء والجيل الحامل صفة طلب العلم، وبين ذلك تأتي عملية الملازمة. والملازمة لابد أن تقوم على أجندة بحثية؛ حيث يحدث من هنا التعاون من جديد.

إذًا، فإن الجماعة العلمية تتعلق أيضًا بحفظ النسل، وهو ما قد يستغربه البعض، ولكن هذه الجماعة العلمية ولودة يولد منها أبناء وأجيال بصفة مستمرة بفضل الله. ومن هنا كان الحديث عن أن هذه الجماعة العلمية تقدم كل يوم باحثًا كما تقدم الأبناء والطلاب؛ حيث إن اعتبار الطلاب بمثابة "أبناء" يحدث تواصلًا؛ لأنه في هذا الإطار يمكن الحفاظ على هذه الجماعة الولودة واستمرايتها وبقاء هذا التيار.

ومن هنا أيضًا فإن حفظ نسل الجماعة العلمية في إطار مواكبة ما يمكن أن يحدث يمثل إضافة (جماعة بحثية) إلى الجماعة العلمية كما أن تأييد هذه الدوائر البحثية يؤدي إلى القيام بعملٍ متواصل ورصين في هذا المنظور الحضاري. أي إن حفظ هذا النسل يتم في إطار ما يمكن القيام به لتنمية مهارات هذا النسل؛ حيث أن تترك أولادك أقوياء خير من أن تتركهم يتكففون الناس.

فيجب أن يكون أبناء (نسل) الجماعة العلمية أغنياء بالعلم، وأغنياء بالمهارة والقدرة على التعاون، وكذلك بالتوجيه إلى الموضوعات النافعة للأمة وحمل همها بحيث يشارك الجميع مع تراكم التحديات في حمل جزء من المسؤليات.

الأمر الرابع أيضًا الذي يمكن أن نتحدث فيه يتعلق بحفظ العقل. ومقصوده أن الجماعة العلمية تقوم بالوظيفة أكثر ما تكون بوظائف حفظ العقل. وهي تقوم بهذه الوظيفة باعتبارها تقوم بحمل عناصر أصول التفكير والتدبير الذي يتعلق بهذه الجماعة العلمية ومناهج التفكير في قضاياها والقدرة على أن تحدث أمرًا - لا أقول جديدًا - ولكنه متجددًا واصلًا بين أصل هذه الأمة وواقعها المعاصر.

وأظن أن حفظ العقل هو ما يتعلق بالحفظ العلمي، والحفظ المنهجي والحفظ الأكاديمي، والحفظ الذي يتعلق بكل الأمور التي تبني عملية التفكير أو ما أطلق عليه بحق أستاذنا "عماد الدين خليل" إعادة تشكيل العقلية الوسطية.

أما الأمر الخامس فهو حفظ المال وأظن أن مسألة التمويل بالأمس قد احتلت مكانة كبيرة تتعلق بهذه المسألة. فإذا أردنا أن ننشئ أبنية وتكوينات لابد وأن يكون هناك أموال تدفع للحركة وتساهم في أنشطتها والتعامل مع القضايا المتنوعة والأنشطة البحثية المتعددة.

وهذا في شأن المجالات وبعض ما أردت التأكيد عليه من ضمن عشرية المقاصد.

3) أما بالنسبة للأمر المتعلق بأولويات الجماعة العلمية فإن هذا أمر في غاية الأهمية. فما هي أولويات هذه الجماعة العلمية؟ أو تحديدًا - كما قالت د. نادية - إننا تحدثنا عن جماعة علمية، ولكن لم نتحدث عن الجماعة العلمية في العلوم السياسية، أو أن هذا الأمر قد خفي بشكل من الأشكال، فكان من النادر الإشارة إليه.

ولكن أيًا كان الوضع المتعلق بهذا الأمر، فإنني أود أن أؤكد أن البحث الذي يتعلق بالوصل داخل الجماعة العلمية العامة هو أمر غاية في الأهمية. وأن نشأة هذه الجماعة لتكون عامة هو الأصل؛ لأنها من بعد ذلك ستقوم بعملية التواصل عبر المكان وعبر الزمان وعبر التخصصات أيضًا.

وهذه مسألة غاية في الأهمية ولابد أن نؤكد عليها؛ لأن العمومية قد تكون أمرًا محمودًا ولكن لابد أن نؤكد أن عناصر الإسهام الخاص يجب أن تمثل قدرًا من أولوياتنا في حقل العلوم السياسية في هذا الإطار. ولقد تعلمنا أن الأفق السياسي لا يمكن أن ينفتح ويصل إلى كامل فاعليته إلا بانفتاحه على الأفق المعرفية الأخرى. وهذه هي القاعدة الذهبية التي انطلقنا منها في أصل الأمور وأدت إلى هذه الأمور التي نحن بصددها الآن والمركبة على هذا النحو الذي نعمل فيه.

إذًا، هناك أولويات تتعلق بالجماعة العلمية العامة، وهناك أولويات تتعلق بالجماعة العلمية الخاصة بحقل العلوم السياسية. وفي غاية الأهمية أن تحدد هذه الجماعة منظومة أولوياتها في إطار الضرورات البحثية والعلمية والمنهاجية وكذلك الحاجيات الأخرى التي تتحدد وفق الباحث في هذا الإطار.

4) ثم بعد ذلك يسير الأمر إلى أصول الحفظ في الجماعة العلمية: وربما تتصل هذه المسألة بالمؤسسات، وقد أشارت د. نادية إلى أنه يبدو أن الناس بدأوا يتحدثون عن تحويل معنى الجماعة العلمية إلى مؤسسات، وقالت إن المعنى الذي يتعلق بالجماعة العلمية هو أن تُحدث - كما قال أ. مدحت

ماهر بحق - ما قبل المأسسة؛ حيث من الضروري الإعداد للمؤسسة. وهذه المسألة الخاصة بما قبل وما بعد وما بين علَّمنا إياها الأستاذ محمود شاكر حينما تحدث عن المنهج وما قبل المنهج.

وأصول الجماعة العلمية في الحفظ لابد أن ترتكن إلى أصول الامتداد، وقد أشارت أستاذتنا الدكتورة نادية إلى معنى الاستمرارية والبقاء؛ حيث تحدثت عن العناصر التي تؤدي إلى بقاء الجماعة العلمية، ولكن ليس بقاءً كيانيًّا جامدًا، وإنما بقاءً حيًّا فعالًا نشطًا.

5) ثم هناك أيضًا الموازين الكلية التي تتعلق بضبط مسيرة الجماعة العلمية. ويمكننا أن نقتطف من هذا بعض الموازين مثل الفكرة التي تحدثت عن الجماعة العلمية والوفاق والمسألة التي تتعلق بالمنظور الجماعي وإمكانية تطبيقه. والمنظور الجماعي يجب ألا يختلط بأي حالٍ من الأحوال بالمنظور التطبيقي؛ لأن المنظور الجماعي غير المنظور النمطي.

فليس معنى أن يكون لدينا منظور جماعي أن ننمط أنفسنا في قالب واحد، ونحاول أن نحاكي بعضنا البعض في هذا الإطار. وكما قالت أستاذتنا الدكتورة نادية بحق: إن الجميع أعطى من زوايا مختلفة وفي دوائر مختلفة ولكنهم في النهاية صبوا ضمن هذا المنظور الحضاري.

وهنا لابد أن نؤكد على هذه الكلمة الذهبية القائلة: "إن اختلاف المسالك راحة للسالك".

أيضًا على الجماعة العلمية أن تقوم بكشف ورفع لهذا الواقع العلمي والأكاديمي الذي تعمل فيه. فلابد أن نتعامل مع هذا الواقع العلمي باعتباره الموجود، وليس أن نحاول أن نفرض أشياء على هذا الواقع في محاولة لتخطيه، ولكن علينا أن نحاول التواصل معه من خلال قواعد كلية، وهذه القواعد الكلية

تصب في النهاية في عافية الجماعة وفي صحتها.

6) ثم بعد ذلك هناك حركة المناطات في المناخ العلمي السائد مما يمكن تسميته: إدراج الجزئي في الكلي. فالجماعة العلمية يجب أن تحدد خططًا جزئية تتعلق بها وتستطيع أن تدرجها ضمن الإطار الكلي، ويمكن أن نسمى ذلك خطوة التنفيذ.

7) كذلك فإن هذه الجماعة لابد أن تتعامل مع السياقات الموجودة وإمكانية التفاعل والفاعلية وتبحث في مآلات هذه الجماعة من حيث وجودها ومقاصدها المطلوبة ومستقبلها.

8) وفي النهاية، لابد وأن أؤكد على أنه لا يمكن الحديث عن المقاصد في انعزال أو انفصال أو استقلال عن الأدوات والآليات. وهذا من جملة الأخطاء التي أصابت العقل المسلم حينما انتبه لمقاصده ونسي وسائله. ومن هنا وجب علينا أن نتحدث في نطاق الأولويات والأدوات والمؤسسات والاستفادة من الإنجازات. وهذا ما أكدته د. نادية مصطفى في تقريرها القيّم والوافي.

وفي هذا الإطار فإن هذه الجماعة العلمية يمكن أن تحقق التوافق والتشبيك والتلاقح والتماسك والثبات والتواصل والامتداد وتحديد الأسس والاتجاه.

ثالثًا: رؤية كلية للقضية من منظور حضاري

قدمت الأستاذة الدكتورة نادية محمود مصطفى بعض الملاحظات حول ما دار من مناقشات وما طُرِح من مقترحات خلال الحلقة النقاشية[1]؛ حيث أكدت أن هذه الحلقة النقاشية لم يكن الغرض منها تقديم أوراق علمية رصينة، بقدر ما كان الغرض هو تحريك الراكد والتذكِرة أو إعادة التذكرة وتجديد الوعي بأن هناك مجموعة سارت على دربٍ معين لمدة ما يزيد عن ربع قرن، وحققت إنجازات، وتحتاج الآن إلى لم الأطراف وتجميع الوجود مرة أخرى. ولذا؛ فإن هذه الحلقة النقاشية، ليست للعصف الذهني، وإنما ليُعد الأمر على نحو أكثر تنظيمًا وأكثر منهاجية في نفس الموضوع.

وما قُدِم من مداخلات الأساتذة والزملاء الأعزاء يقدم مخرجات يمكن إجمالها في ثلاث مجموعات من الملاحظات على النحو التالي:

المجموعة الأولى من الملاحظات:

أولًا: أود أن أقول إن مركز الحضارة للدراسات السياسية ليس مركزًا خاصًا بدكتور سيف الدين عبد الفتاح، أو الدكتورة نادية مصطفى، وإنما هو المركز الذي تأسس عام 1997 لاستكمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام واستكمال عمل جماعة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في بناء وتفعيل منظور حضاري في العلوم السياسية بصفةٍ عامةٍ. وإن كان الأساس هو "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام"، إلا أن هذا المشروع لم يقم على متخصصي العلاقات الدولية فقط، ولكن

(1) نص تفريغ تقرير أ.د. نادية مصطفى على الحلقة النقاشية.

قام على تكاتف مختلف تخصصات العلوم السياسية من فكر سياسي ونظرية سياسية وقانون دولي ونظم سياسية ناهيك عن دراسات المناطق.

وبالتالي فجماعة العلوم السياسية من منظور حضاري أو التي تعمل من منظور حضاري أيضًا ليست جماعة قائمة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فقط، وإن كان معظم العاملين في هذه الجماعة ينتمون إليها، ولكن هذه الجماعة تمتد عبر مؤسسات وهيئات أخرى تعليمية وأكاديمية وغيرها مثل معهد البحوث والدراسات الإفريقية، وجامعة حلوان، وجامعة أسيوط فضلًا عن مؤسسات أخرى داخل وخارج مصر.

وبالتالي فإننا في مركز الحضارة نشعر بهمٍّ كبير لما يجب أن نفعله ونقوم به ليستمر العمل في نطاق هذا المنظور الحضاري. فما نحن إلا مقرٌّ نأمل أن يستمر بالعمل الجماعي وليس العمل الفردي على الإطلاق. وهذا ما نحرص عليه بقدر ما لدينا من إمكانات وطاقة مادية، ولكن نحن في حاجة إلى عون بشري وفكري أكثر منه عونًا ماديًّا.

وبالتالي، أصل إلى أن الأمر ليس مجرد اجتماع دُعيَ إليه ولكن هو اختبار؛ حيث نأمل أن نختبر درجة الحماس والاهتمام.

ولذا؛ فإني أقول - للأسف ومع تقديمي خالص الشكر لمن حضروا رغم صعوبة التوقيت الذي اختير للاستفادة من وجود بعض الزملاء بالقاهرة - إلا أنه يبدو أن درجة الحماس قلت أو درجة الانشغالات زادت، ولكن هذا كله لا يُقلل من أهمية الفكرة ومن أهمية دوافع عقد هذه الحلقة النقاشية لإعادة التذكرة بالمهمة والدور وتفعيله، ومعرفة كيف يمكن أن نتواصل من جديد.

الملاحظة الثانية: اقترنت المداخلات بشهادات، فكل منا له ذاكرة وتاريخ مع هذه المجموعة لأكثر من ثلاثة عقود. ومن ثم فكلٌّ اقترب من الإنجاز. والمطلوب

ليس شهادة وإنما كيف نكوِّن ذاكرة جماعية تسهم في بناء الجماعة العلمية والبحثية؛ لأننا نحتاج إلى هذا.

الملاحظة الثالثة: أنه كان هناك استخدام لبعض المصطلحات كأنها مترادفات، فنحن نقر بأننا جميعًا تحت مظلة ما يسمى "منظور حضاري"، ولكن كان هناك حديث عن: "دراسات إسلامية"، و"أسلمة العلوم"، إلى جانب "المنظور الحضاري"، فضلًا عن أن أستاذتنا الدكتورة "حورية مجاهد" أشارت إلى أن مجموعتنا بالكلية قامت بالدراسات العلمية المنظمة من "المنظور الإنساني" فوضعت أسسه في نطاق العلنية. ومن ثم، فإن قضية المصطلح قضية مهمة لأن لها دلالة.

فالمنظور الحضاري هو المنتج المترتب على عملية أو مشروع إسلامية المعرفة، وإن كنا لم نعد نفضل استخدام مصطلح "أسلمة علم السياسة"، ولكن نتحدث عن منظور حضاري للعلوم السياسية في مقابل المنظورات الأخرى في نطاق هذا العلم، أو منظور حضاري يستدعي العلوم السياسية لاختبار التفعيل أو الفاعلية.

الملاحظة الرابعة: كان هناك أيضًا جمع أو مرادفة في استخدام مصطلحات: الجماعة، جمعية، المدرسة، التيار، المنظور، المؤسسة. وأعتقد أن هذه أمور متنوعة وليست مترادفة. ونحن ننطلق من منظور للمعالجة في نطاق تخصص معين ونأمل أن تفعل جماعة قادرة على منهج للتأسيس.

الملاحظة الخامسة: نحن نتحدث عن جماعة علمية من منظورٍ حضاري، في حين أن عملية بناء المنظور الحضاري عملية ممتدة، فليست لها بداية ولها تتمة أو خاتمة. نحن نتحدث عن خبرة نحو أربعين عامًا. والسؤال الذي كنا نريد أن نصل إليه هو: أين نحن الآن؟ فمن أين نحن بدأنا وأين نحن الآن؟ وهذا كان السؤال الأساسي في ورقة العمل: فماذا أنجز كلٌّ منا؟ وماذا نتصور أنه مطلوب في نطاق العلوم السياسية؟

ولهذا أصل إلى المجموعة الثانية من الملاحظات.

المجموعة الثانية من الملاحظات:

إنه قُدِم عن: ماذا أنجزنا؟ وما التحديات أمام ما أنجزنا؟

وقد تحدث كلٌّ من دكتور السيد عمر، ودكتور مصطفى منجود، ودكتور محمد عاشور سواء عن قنوات الإنجاز الجماعية أو الفردية أو مضمون الإنجاز ودورها في وضع الأساس المعرفي والمنهاجي للمنظور الحضاري، فضلًا عن أن د. سيف ود.السيد عمر تحدثا عن نمطين من أنماط التحديات التي واجهت هذه العملية سواء تحديات من داخل العلوم، أو تحديات من داخل البيئة المحيطة. وفيما يبدو، إن الجزء الخاص بما تم إنجازه في نطاق العلوم السياسية تحديدًا كان بناءً على خبرة كلٍّ منا.

فضلًا عما قدمته أستاذة/ رحاب من تصور محدد لتطوير مناهج الدراسات العليا، وأعتقد أنه يمثل تدقيقًا على ما كنا نريد أن نتوقف عنده بالتفصيل، ونأمل أن نستكمل هذا الموضوع، خاصة أن د. أحمد علي سالم يقول إنه في أبي ظبي توجد برامج دراسات عليا في موضوعاتٍ ذات صلة. فبرامج الدراسات العليا في تخصصات مختلفة من منظورٍ حضاري أمرٌ مهم، ويجب أن تحدد له جلسة منفردة؛ لا سيما وأن الخبرات كثيرة ولابد أن نتواصل حولها.

المجموعة الثالثة من الملاحظات:

وهي التي أخذت جانبًا أكبر من الاجتماع، وأعتقد أنها المتعلقة بما المطلوب؟ فمعظم المداخلات ركزت على المقترحات، وما المطلوب. وقد صنفتها وفق رؤيتي لها إلى عدة أنماط:

النمط الأول: المطلوب لاستكمال فكر الجماعة القائمة التي اعترف الجميع بأنها موجودة سواء وعينا وجودها أو لم نعِ. وهذه الجماعة قد أحرزت إنجازات خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية، ولكنها تحتاج إلى مأسسة.

وقد اختلفنا حول طريقة المأسسة ونوعها وشروطها وإشكالياتها: فيجب أولًا استكمال الجماعة القائمة ثم تأسيسها، والأهم هو استمرارها. وهذه ثلاث مستويات للمقترحات المطروحة: أولها استكمال الجماعة، ثم تفعيلها، وذلك لتأسيسها وضمان استمراريتها.

وبالتالي، فإن هذه المقترحات تتلخص في الآتي:

- مقترحات تأسيسية أو تنفيذية تمثلت في أمرين: أولهما: ما قاله د. فتحي ملكاوي عن أهمية أن نبحث عن ونعرف مفهوم "الجماعة العلمية" وندرس تاريخه في الخبرة الإسلامية والخبرة الغربية، وندرس شروط الجماعة العلمية وموادّها الأساسية حتى نعرف عمن نتكلم؟ فقد تبين أن مفهوم "الجماعة العلمية" له متطلبات متنوعة في ذهن كلٍّ منا، فهل هي مجرد أننا متواجدون ونعمل في مجال واحد؟ أم لابد أن يكون هناك تواصل وتقاليد وقواعد علمية متفَق عليها؟ وهل يجب أن نكون جميعنا نسخة واحدة؟ أم المطلوب أن يكون هناك درجات مختلفة؟

الأمر الثاني، وهو ما اقترحه د. السيد عمر من ضرورة أن نقدم قراءة معمقة فيما قدمه أساتذتنا الذين كان لهم إسهام في المنظور الحضاري الإسلامي، وأعتقد أن مشروع تقييم إسلامية المعرفة - الذي عملنا عليه لعدة أعوام ونأمل أن ينشر قريبًا مهم في هذا الإطار حيث يعمل مركز الحضارة على تقييم إسلامية المعرفة خلال ربع قرن منذ أكثر من عام - ؛ عملٌ جيد يستلزم ممن يعمل في نطاق المنظور الحضاري الإسلامي أن يطلع عليه.

- مقترحات لاستكمال الجماعة القائمة وتفعيلها:

1. جمع ونشر المبعثر مما كُتب في مناسبات عديدة من قِبلنا جميعًا وتحريره ونشره في كتب أو موضوعاتٍ أو بحسب المجالات المختلفة سواء كان

(علاقات دولية، أو نظم سياسية، أو فكر سياسي، أو نظرية سياسية)، وسواء للأستاذ الواحد أو لعدة أساتذة.

2. توفير قاعدة بيانات كاملة عن العاملين في هذا المجال داخل وخارج مصر.

3. إيجاد آلية للتواصل قد تكون في شكل من أشكال المأسسة المرنة، فقد تكون على هيئة موقع إليكتروني يمكن من خلاله الإعلان عن أنشطتنا، وتبادل المعلومات وتحقيق القراءة المتبادلة لبعضنا البعض، والإشارة إلى ما سينشر أو ما ينشر ويحتاج إلى القراءة والتعميق.

4. رسم خريطة لروافد الجماعة وتنوعها من حيث مدى اقترابها من المنظور الحضاري. وكنا قد سئلنا إذا ما كان العاملون في إطار المنظور الحضاري نسخة واحدة، أو لهم فهمٌ واحد؟ بالطبع لا، وهذا الأمر هو أحد مفردات مشروعنا في إسلامية المعرفة لأننا ذكرنا أن إسلامية المعرفة تيار مرن يستوعب اقترابات مختلفة. فعلى سبيل المثال: اقتراب د. سيف الدين عبد الفتاح، ليس هو اقتراب د. منى أبو الفضل، وليس اقترابي، أو اقتراب د. السيد عمر، وكذلك ليس اقتراب د. عبد الحميد أبو سليمان. وربما أيضًا لن يكون كاقتراب د. نصر عارف أو د. محمد عاشور.

وإن كان ذلك داخل إطار العلوم السياسية، فناهيك عن خبرة التربية وخبرة الاقتصاد، ولكن تبقى هناك روابط واحدة وقواسم مشتركة تجمع بيننا جميعًا في إطارٍ واحد، في داخل هذا المنظور الحضاري. الأمر نفسه إذا ما نظرنا إلى المنظور الواقعي وغيره. فنجد تسميات كالمنظور الواقعي، أو المدرسة التعددية، أو المدرسة الراديكالية؛ لأن هناك خواصًا مشتركة ولكن في داخلها روافد وتنويعات.

وقد رسمت هذه الخريطة بقدر ما استطعت فحددت كل ما قام به د. سيف الدين عبدالفتاح، وما قامت به د. منى أبو الفضل، وما قمتُ به[1].

(1) انظر: نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي...، مرجع سابق.

- أما طرح التفعيل، بعد الاستكمال والتذكير فتمثل في عدة أمور:

أولها: يجب الإعداد لجيل ثانٍ يتولى القيادة. فالمنظور الحضاري شيء والجماعة العلمية التي ينتظم فيها من يعملون في المنظور الحضاري شيء آخر؛ فالجماعة العلمية تحتاج إلى من يهتم بالجمع والدعوة للقاء في مؤتمر سنوي وتشغيل الموقع الإليكتروني المقترح والمتابعة واستكمال الخريطة وتجميع الجهود المبعثرة ونشرها، وهو ما يستلزم وجود قيادة وإدارة للجماعة سواء في شكل تأسيسي أو شكل جمعية أو سواء اتخذ الأمر شكلًا مرنًا، ولكن من يتولى أمر القيادة والإدارة فهذا لابد أن يكون لديه درجة من الحماس والاهتمام والاستمرار.

فليس كل من هو موجود قادر على الاستمرار دون توقف؛ لأن البعض يفضل أحيانًا الابتعاد عن هذا الأمر المتعلق بالإدارة.

ثانيًا: مطلوب أيضًا الترويج والإعلان عن الفكرة بطريقة منظمة وعلمية؛ لمواجهة البيئة المحيطة التي تجهض الإنجازات أو تعوقها. وهناك مستويات مختلفة لهذا: فلدينا مثلًا التدريس؛ فلا أستطيع أن أدرس للطلاب وهم لا يعرفون عن الإسلام إلا أنه زكاة وصلاة..، ولا يعلمون أنه أيضًا قيم ومعرفة وسنن ومقاصد... وبالتالي، فإن هذا الإعلام والترويج يحتاج إلى ترتيبات خاصة تختلف باختلاف المكان.

ثالثًا: مطلوب أيضًا أن نرسم خريطة انتشار الفكرة عبر مناطق ومراكز أخرى تتضمنها الجامعة. فليس مركز "الحضارة" وحده هو الذي يقوم بكل شيء، فهناك مركز الدراسات المعرفية، وهناك مراكز بالمغرب وبالسودان أيضًا. والمطلوب رسم خريطة لهذه، كلٌّ في دائرته وإن كان كلٌّ ينتمي للمنظور الحضاري بطريقة أو بأخرى.

رابعًا: وبالتالي، فإن هناك حاجة إلى فتح قنوات للحوار مع المنظمات الأخرى،

وهذا أمر مهم جدًّا. فيجب فتح الباب للتعامل مع أصحاب المنظور الحضاري في التخصصات المختلفة أو المدارس الأخرى والمنظورات الأخرى والمؤسسات التعليمية والثقافية التي يمكنها أن تقدم لهذا المنظور ما يثبت فاعليته أو كفاءته. لكن بالطبع لكي يدخل المنظور هذه الحوارات يجب أن يكون مؤصلًا وقويًّا في ذاته.

خامسًا: أيضًا من مقترحات التفعيل، التي اتفقتم جميعًا عليها، المشروعات البحثية الجماعية في مجالات جديدة تُحِدث تراكمًا كما أحدث مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وتكون مفتاحًا للاستمرار.

سادسًا: مجال التدريس: فكيف ندرس المنظور الحضاري في مقرراتنا سواء في مرحلة ما قبل التخرج أو ما بعد التخرج بالدراسات العليا؟ وقد ذكر بعض أبنائنا: أ. محمد الجوهري وأ. عبده إبراهيم أن بعض من يتحدثون عن المنظور الحضاري يسيئون السمعة إليه فيقوم البعض بإدخال آيات قرآنية وأحاديث نبوية بالموضوعات ويقولون إن هذا هو المنظور الحضاري للعلاقات الدولية في الإسلام أو الاقتصاد في الإسلام، ولكن ليس هذا هو نمط التحليل أو ما نفعله الآن.

وأخيرًا، هل التفعيل سيقتصر على النخب الأكاديمية أم سيكون أيضًا في خدمة قضايا الواقع ومشاكل الأمة؟

- آخر مجموعة من التوصيات المتصلة بما هو مطلوب إنما تتعلق بالاستمرارية. فكيف نضمن الاستمرارية وعدم التناقض وعدم انقطاع الأوصال؟ ويثار في هذا الإطار إلى مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وما قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ حيث لا ندعي الانفراد بما يقوم به غيرنا. وكان هنا أيضًا التركيز على الجيل الجديد من شباب الباحثين لإعدادهم وتدريبهم.

كما ذُكِر - فيما يتعلق بهذا الموضوع - كلمتان مهمتان جدًّا. هما الملازمة

والمناولة للعلم من أستاذ إلى أستاذ. فاقترحت الدورات التدريبية للباحثين والشباب التي تقوم- على سبيل المثال - على الوصل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، كما كنا بصدد الحديث عن مؤتمر سنوي للباحثين الشباب ومشروعات بحثية تدريبية أيضًا وإعداد خطة للموضوعات للتسجيل في الدراسات العليا والبحوث ليقوم عليها الطلاب.

والأهم من ذلك أن المنظور الحضاري ليس "وصفة جاهزة" يعرفها الطالب، فيصبح ذا منظورٍ حضاري، ولكنه عمل فكري ومنهجي ومعرفي مستمر مع استمرار الإنسان في تعاطيه للعلم والبحث والتعلم مع الحياة. وهنا لن يقوم الأساتذة إلا بقدر المساعدة والإرشاد عن: ماذا يمكن أن يُقرأ وماذا يجب التدريب عليه.

ولهذا كانت فكرة د. مصطفى منجود حول تدريب الباحثين الجدد حول المصادر الأكثر أهمية، وكما أشار د. سيف الدين عبد الفتاح أن الإبداع والإنجاز الفردي لن ينتهي، مع اهتمامنا بربط الأواصر وتقوية العلاقات مع من يهتمون بهذا المنظور الحضاري.

رابعًا: الجماعة العلمية: نحو المأسسة والتشبيك ونقل الخبرة بين الأجيال[1]

د. فتحي الملكاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

أولًا: إن الاهتمام ببناء جماعة علمية في هذا التوقيت أمر يلفت الانتباه، وتدعو الحاجة الماسة إليه، فمن المعلوم أن التكاثر أو التوالد الداعم للجامعات ومؤسسات التعليم العالي في البلاد العربية خلال السنوات العشر الماضية أصبح ظاهرة ملموسة.

فقد جئت من الأردن، وهو بلد صغير الحجم، ربما يقل سكانها عن سكان بعض أحياء القاهرة ولكن رغم ذلك يوجد بها اثنا عشرة جامعة قومية، وحوالي خمس عشرة جامعة أهلية، منها خمس جامعات متخصصة في الدراسات العليا فقط. وهذا يعني أن أعدادًا هائلة ومتزايدة من طلبة البحث العلمي أو الجهود البحثية تمارس أعمالًا بحثية في قيام منهجية منضبطة واعية هادفة على مستوى الأردن، ولا أدري إن كان بالإمكان تعميم هذه الظاهرة على البلدان الأخرى أم لا، ولكنني على علم بأن دبي بها حوالي ثلاث وعشرين جامعة أمريكية فقط، وبالمثل أبو ظبي وغيرها.

(1) يتضمن هذا الجزء تفريغًا لمشاركات ومداخلات الحضور في اليوم الثاني من الحلقة النقاشية (5 أغسطس 2008).

فمسألة الدراسات العليا تستدعي الاهتمام بالمنظور الحضاري في هذه الأمة، وأن يكون هناك جهد في توجيه وترشيد عملية البحث، ويعد هذا السبب الأول الذي يجعل هذا العمل في غاية الأهمية. فمن المهم الوعي بأهمية بناء جماعة علمية أو جماعات علمية بوضع شيء من المواصفات، ليس فقط للبحث العلمي الذي يقوم به طلبة الدراسات العليا وإنما للبحث الجاد في المنظور الحضاري لهذه الأمة. ويلتقي هذا النوع من الوعي لدى جامعات مختلفة لها توجهات أخرى، فإذا كنا ننسب أنفسنا إلى الاتجاه الإسلامي العام في عملية جهود النهضة في بلادنا فثمة باحثون يحاولون أن يقوموا بعمل مماثل من خلال اتجاه عروبي، ولعل البعض حضر بعض الندوات التي نظمها د. الهواري في سعيه لإنشاء مدرسة عربية للبحث العلمي، وقد بذل جهودًا طيبة في عقد ندوات متتالية في أكثر من بلد عربي من أجل إثارة الوعي في هذه القضية وإشراك أكبر عدد ممكن من الباحثين والمفكرين والمتخصصين والمهتمين بقضايا البحث في ترشيد النظر في إمكانية إنشاء مدرسة عربية للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومن ناحية أخرى، أظن أن مادة "مناهج البحث" في العالم العربي في حاجة إلى تطوير ممارسات فضلًا عن توجهات وأخلاقيات وآليات وأدوات البحث. فالاتجاه السائد منذ عام 1977 في مناهج البحث في التربية هو إما المنهج الكمي أو الكيفي، ولكن هذا الموضوع يكاد لا يجد له أي عمق في العالم العربي رغم أهميته على الأقل في الدراسات الموجودة في فرنسا وفي الولايات المتحدة الأمريكية. فالباحثون أو المتخصصون في تدريس مناهج البحث في الجامعات العربية بحاجة إلى قدر من الاهتمام بتعميق فلسفة وآليات وأدوات البحث.

ثانيًا: فيما يتعلق بالمصطلح والمفهوم، مصطلح الجماعة العلمية أو الجماعة البحثية أو المدرسة الفكرية أو الحلقة البحثية أو ما إلى ذلك، ليس عندي أي تحفظ على استخدام مصطلح "الجماعة العلمية"؛ لأنه وصف حيادي لا يمثل

أي بعد إيديولوجي في التسمية أو اختيار المصطلح. ومصطلح "الجماعة" يمكن أن يُترجَم إلى مفاهيم أو كلمات عدة في لغات أخرى كاللغة الإنجليزية، فعلى سبيل المثال يمكن أن يترجم إلى Society التي تعني المجتمع أو Community وهي تستخدم أيضًا للإشارة إلى المجتمع الكبير سواء المجتمع الإنساني أو المجتمع في بلد معين أو أقلية معينة أو فئة دينية معينة...، إلى آخره. لذا يجب أن نحدد ماذا نعني بكلمة جماعة هنا، وما يمكن أن يقابلها في المصطلحات أو في اللغات الأخرى؛ فالحزب جماعة والشركة ومجموعة المساهمين بها جماعة...، وهكذا، ففكرة تجمع مجموعة من الناس تشكل جماعة لا تحدد أية مواصفات كيفية أو فكرية لهذه الجماعة إلا أذا أضفنا إليها وصفًا معينًا. فهل مفهوم الجماعة العلمية يتعلق بمفهوم العلم الذي يشهد تفاوتًا كبيرًا في تعريف مصطلح العلم على الأقل لو حاولنا أن نعطي كلمة العلم ما يوازيها باللغة الإنجليزية، فهل العلم هو knowledge أم Science؟ وهل الجماعة العلمية هي Scientific Community أم Scientific Group أم Academy...؟

واجتهادي أن مقابل كلمة "العلم" في الإنجليزية هو knowledge، أما كلمة Science فهو مصطلح خاص بالعلوم الطبيعية على وجه التحديد. ويحاول المفكرون والمتخصصون في المجالات المعرفية المختلفة إلحاق العلوم البشرية بالعلم الطبيعي، ما يعني أن العلوم الاجتماعية لم تصل إلى مستوى العلم الذي خصص له التعريف المحدد للعلوم الطبيعية. لذلك فمن المناسب أن نعرِّف الجماعة العلمية بما نريد لها وليس بما يرِد في تعريفها من مصطلحات ودلالات متداولة. والسؤال هنا: هل فكرة الجماعة العلمية التي نعنيها تشير إلى جماعة علمية عامة تمارس نمطًا وقواعد وأخلاقيات وتقاليد بحثية معينة، أم أن هناك إيديولوجية معينة؟ فهل حديثنا عن "منظور حضاري" يعني أن المنظورات الأخرى ليست حضارية، أم أننا نتحدث عن منظور حضاري بدلالة محددة (المنظور الحضاري الإسلامي)؟

ومن الواضح أن كثيرًا من المصطلحات والمفاهيم التي تُطرَح تكون محكومة بالواقع المحلي؛ فعلى سبيل المثال ربما لا يكون هناك أي تحفظ في الأزهر لو كانت بداية هذه الجماعة العلمية هناك باسم الجماعة البحثية أو العلمية الإسلامية أو المنظور الحضاري الإسلامي، ولكن ربما في جامعة القاهرة قد لا يكون ذلك هو الأنسب. فهل هذا اسم يعبر عن مرحلة، أم أنه اسم يعبر عن واقع أو بيئة معينة نشأت فيها هذه الجماعة العلمية؟ فربما يكون تأصيل هذا المصطلح من حيث اللغة ومن حيث الدلالات مرتبط إلى حد كبير بالبيئة التي ينشأ بها وبالمجموعة التي أنشأته وبالمرحلة التاريخية التي طُرِح فيها. ولكن هل نحن نضع مصطلحًا مؤقتًا وفي ذهننا مصطلح آخر، أم أنه مصطلح كافٍ لكي لا نكون فئة من الفئات الهامشية وإنما لنتواجد ونثبت وجودنا في قلب العمل العلمي ومن خلال تقاليد العمل العلمي وليس من خارجه؟

ثالثًا: هناك العديد من المدارس والجماعات العلمية المعروفة على مستوى العالم، وقد قدمت لنا دكتورة نادية مصطفى رصدًا لبعض تلك المدارس مثل: المدرسة البنائية، ومدرسة ما بعد الحداثة، والمدرسة الوضعية المنطقية، والمدرسة السلوكية، والمدرسة التحليلية،... الخ. ومن المهم- في هذا الإطار - التعرف على نشأة تلك المدارس ومؤسِّسيها وممثِّليها الآن، وكيف ينتسب المفكرون إلى مدرسة علمية معينة...، فعلى سبيل المثال، AMSS The Association of Muslim Social Scientists تأسست في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1972؛ لتكون مدرسة علمية أو جماعة علمية تمارس البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، ولها بُعد إسلامي. فهل هي مدرسة فكرية وعلمية بالفعل؟ فهذه المجموعة أو الرابطة يُنظَر إليها من خارجها باعتبارها جماعة علمية، ولكن ربما من هم في داخلها لا يعتبرون أنفسهم جماعة علمية منسجمة لديها تقاليد راسخة.

وبالنظر في التاريخ الإسلامي، أين نجد الجماعات العلمية، هل هي الفِرق أو

المذاهب؟ فعلى سبيل المثال هل يمكن أن نعتبر المعتزلة جماعة علمية؟ والمهم في هذا الشأن أن فكرة الجماعة العلمية تشير إلى أهمية وجود قدر من التجانس بين مجموعة من المفكرين أو مجموعة من العلماء المتخصصين في مجال معين، وفي الوقت ذاته وجود قدر أكبر من التنوع وحرية الحركة ضمن هذه المجموعة التي تشترك في قدر معين من التقاليد العلمية.

رابعًا وأخيرًا: من المهم ترسيخ وجود هذه الجماعة العلمية، ولكنني لا أدعو هنا إلى عملية مأسسة كما أكد د. رفعت العوضي؛ لأن ما يجمع الجماعة العلمية ليس المؤسسة ولكن العادات والتقاليد والأعراف العلمية الراسخة سواء كان هناك انتساب لمؤسسة بصورة رسمية أم لا. فأي مجموعة تشترك بقدر من الممارسات سنجد لها اجتماعًا دوريًا تشارك فيه أجيال جديدة من الباحثين؛ وذلك لضمان وتأكيد الاستمرارية، ولتواصل أجيال هذه الجماعة، بالإضافة إلى إنشاء مجلة أو دورية - سواء كانت إلكترونية أو ورقية - وغيرها من الأدوات التي تيسر أساليب التواصل بين الناس. كما أن المدرسة العلمية يمكن أن تترسخ من خلال رسم برنامج تدريبي لا يقل أهمية عن الإنتاج العلمي لها. وفي هذا الإطار، فقد عقدت هذه المدرسة دورات تدريبية بعضها نُشرت وكان لها أثر حقيقي، منها على سبيل المثال دورة "المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا"، وبعدها نظَّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي دورات أخرى في المنهجية الإسلامية. وقد حاولت تلك الدورات في المنهجية أن ترسخ التفكير المنهجي؛ لأن المنهجية الإسلامية بها مفاهيم ومصطلحات ومصادر ومبادئ وأدوات وبها مدارس ولها تطبيقات. وأظن أن آلية التدريب على تقاليد وأعراف الجماعة العلمية سترسخ وجود الجماعة العلمية وستعزز اعتراف الآخرين بها، وستجعلها موجودة في الساحة، وتجعل الأمر ميسورًا لمن يريد التعرف عليها.

د.عبد الرحمن النقيب:

تجربة مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي تجربة عامة، فما يتم في مدرسة العلوم السياسية يمكن أن ينسحب إلى تخصصات أخرى. ففي تصوري أنه كان من المهم أن نقدم للأجيال الشابة التاريخ العلمي لتلك المدرسة، وكيفية نشأتها بالإضافة إلى تلخيص أهم إنجازاتها وربما تناولًا نقديًا لتلك المدرسة ورموزها (حامد ربيع، ومنى أبو الفضل... وغيرهما)، ربما أيضًا نقوم بعملية حصر لما كتب حتى الآن ليس في مصر فقط وإنما في البلاد الأخرى.

من ناحية أخرى، من المهم تنظيم دورات تدريبية في المرحلة القائمة؛ لترسيخ المنهجية في عقول الشباب الجاد. وأيضًا من المطلوب من الرواد وضع أولويات بحثية للأجيال القادمة وفق رؤيتهم وتطوير هذه الأولويات باستمرار بما يخدم أهداف الحقل وأهداف الأمة في نفس الوقت، وما يطبق في حقل العلوم السياسية إذا نجح يعمم في الحقول المعرفية الأخرى. وأشعر أن بذور النجاح في هذا الأمر قد وُضِعت؛ لأنه أصبح هناك خطوات وثمار موجودة، ولكن المهم هو تكثيف الجهد في المرحلة القادمة والله الموفق.

د.السيد عمر:

فكرة الجماعة العلمية كما نتصورها تقترب بالأساس من الرؤية الإسلامية، وإذا كان وصف "إسلامي" يُدرج في كل العناوين انطلاقًا من الإحساس بغيابها؛ أظن أنه قد آن الأوان أن يكون وصف الإسلامية متضمنًا في تفكيرنا وفي عناويننا وألا يظهر دائمًا في كل مناسبة، وأظن أن إبعاد هذه الكلمة من عناوين بحوثنا ومن عنواننا كجماعة علمية ربما يكون أفضل كثيرًا لقداسة الكلمة، ولجماعتنا العلمية؛ حتى تكون جماعة ضمن الجماعات العلمية، وليست هي "الجماعة العلمية".

ومن هذا المنطلق أرى عدم الانشغال كثيرًا بدلالات المفاهيم لدى الآخر، فمن

الممكن أن ننطلق من دلالات المفاهيم لدينا، من الممكن أن ننطلق من مرجعيتنا في التفكير المتصل بالتأسيس لمشروعنا الفكري وبيان الفلسفة الكامنة خلفه. ربما يعفينا ذلك من مسألة التفرقة بين المعرفة والعلم، واتهام العلوم الاجتماعية بأنها علوم على سبيل الاستثناء، فلا نسترجع ونؤكد المقولات الغربية التي تجعلنا لا نستحق أن نكون مدرسة فكرية بحق إلا باعتراف الغرب بها. ربما تكون نقطة التحدي الأساسية في هذه المدرسة هي ما توصل إليه المرحوم د.عبد الوهاب المسيري من أن هذه المدرسة تتأسس على ركيزتين أساسيتين، الركيزة الأولى: أنها ترفض القمصان الحديدية التي وضعتها المدارس الغربية بكل صورها، وأرادت أن تضبطها علينا، في حين أننا نشكِّل مدرسة لها الحق في تأسيس قواعد البحث العلمي، وإرساء أسس للتفكير الفقهي الحر الذي ينطلق من مرجعيتها ويعبر عن فعل مستقل. الركيزة الثانية: وأعتبرها القاعدة الذهبية لنا، هي الاعتراف بالتحيز؛ فالعلم ليس غاية بحد ذاته ولكنه وسيلة لتحقيق الغاية الأساسية للعلم وهي إقامة التوحيد، فالعلم يتسع لدينا ليشمل الغيب، ويتسع أيضًا لينطلق من بداية آدم وربما يتسع إلى آفاق واسعة جدًّا تتعدى هذه الدنيا وتصل إلى الآخرة. فنحن ننطلق في تعريف مفهوم العلم أو في تعريف مفهوم المعرفة من مرجعيتنا الإسلامية.

أما بخصوص التساؤل: هل نحن نفكر بشكل فرق أو مذاهب؟ وهل تعتبر هذه الفِرق مدارس أم لا؟ أعتقد أن الكلمة الذهبية التي قالها الدكتور فتحي الملكاوي أن جوهر المدرسة هو الاتفاق على أعراف وقواعد للتفكير، قد تختلف معها مدارس أخرى ولكنها تظل قواعد تعبر عن رؤية هذه المدرسة. فتنوع المدارس العلمية لدينا الآن وتنوع روافدها أظن أنه يثري مفهوم الجماعة العلمية طالما أنه ليس هناك جماعة علمية تدعي أنها تتحدث بالحقيقة المطلقة أو أنها تحتكر الحقيقة.

أخيرًا، مسألة تفكير الجماعة، هل نفكر بشكل نخبوي، أم أننا جماعة علمية تفكر للأمة؟ رأيي الشخصي أننا انطلاقًا من وضع الدولة بحجمها الطبيعي والتفكير

في أنساق الأمة بأكملها، والانطلاق من الاتساع في مفهوم السياسة لدى المنظور الإسلامي الذي لا يقتصر على التفكير في العلاقة بين الحاكم والمحكوم بل يتسع للتفكير في السياسة بالنسبة للأفراد، فنحن نفكر في الجماعات العلمية بكافة تشكلاتها، وربما يتجلى ذلك بقوة في مسألة البينية في دراسة القضايا والظواهر، ومشاركتنا الكبيرة مع العديد من التخصصات المختلفة، التي تعد خطوة في طريق وحدة المعرفة مرة أخرى.

د. أحمد سالم:

أريد أن أناقش ثلاثة أمور: الأمر الأول يتعلق بما ذُكِر في النقاش من أنه من ضمن ما يجمع أصحاب المنظور الواحد الأعراف والتقاليد، وأضاف إليها د. فتحي مسألة المبادئ التي يجب أن نعلمها أو التي يجب أن نتناقش فيها مع شباب الباحثين، وأظن أننا يجب أن نتناقش فيها مع أنفسنا في البداية. بعبارة أخرى، يجب علينا أن نبلور المقولات الفلسفية الأساسية التي ينبني عليها المنظور الحضاري، والتي تميزه عن غيره من المنظورات في حقل العلوم السياسية وفي الحقول الأخرى، وهذه المقولات لا تأتي بكتابة شخص في أمور معينة وإنما تأتي من خلال نقاشات وحوارات فكرية وفلسفية عميقة لأصحاب هذا المنظور، وهذا في رأيي يجب أن يتم قبل أن نبدأ في تبسيط هذه المبادئ لتعليمها للشباب من خلال الدورات التدريبية التي ذكرها د. فتحي الملكاوي.

أما الأمر الثاني فيتعلق بمسألة كتابة تاريخ الجماعة العلمية كما ذكر د.عبد الرحمن النقيب بالإضافة لما ذكره أيضًا د. السيد عمر، فنحن لا نحتاج فقط إلى كتابة التاريخ بل نحتاج أيضًا لرسم خريطة للواقع الحالي للجماعة العلمية ومدارسها الفكرية الفرعية، المشترك والمختلف بينها.

الأمر الثالث والأخير يتعلق بموضوع الأجندة البحثية للجماعة العلمية. نحن لا نعمل في فراغ، فالمدارس الفكرية والعلمية التي ذكرها د. فتحي الملكاوي

(مثل حلقة فيينا وحلقة فرانكفورت وحلقة شيكاغو) لم تتطور في فراغ، وإنما كانت نشأت وتطورت من خلال التفاعل مع بعضها البعض، وبالتالي أرى أن الأجندة البحثية للجماعة العلمية من منظور حضاري يجب أن تتقاطع - ولو جزئيًّا - مع الأجندات البحثية لجماعات أخرى في حقل العلوم السياسية سواء في العالم العربي أو في الغرب والعالم بشكل عام.

د. نادية مصطفى:

أريد توجيه سؤال حول المقولات السياسية التي تميز منظورًا حضاريًّا عن غيره من المنظورات، وهل مفهوم المنظور الحضاري ومقولاته واضح لدينا أم أنه مازالت في مرحلة البناء؟ وإن كنا نتحدث عن مجال العلوم السياسية فإن ذلك لا يعني أن العلوم السياسية ليست منفتحة على الآخر، ولكن لابد أن يكون هناك منطلق تميُّز بحكم تخصصنا، وإذا كانت هناك جماعة علمية فهي لجميع التخصصات، ولا مانع من أن نصبح جماعة علمية واحدة للمنظور الحضاري، لكن مما لاشك فيه أن المجالات المعرفية المختلفة لها خصوصياتها في التطبيقات، ومن ثم يأتي الحديث عن العلوم السياسية وليس عن الاقتصاد أو التربية أو علم النفس... وبالتأكيد لابد أن نأخذ بالمفهوم الواسع لعلم السياسة. والسؤال: ما هي المقولات الأساسية لهذا المنظور؟ وما هي مصادر تميز هذه المقولات عن غيرها؟ وما هو تصوركم عن أهم هذه المقولات؟ وما هي مصادرها؟ فقد ذكرت سابقًا شعوري أن المنظور هو الحاضر الغائب في نقاشنا بافترض أن بيننا قدر من الاتفاق على المشترك فيه.

د. أحمد سالم:

أظن أن تحديد أهم مقولات المنظور يعد تحديًا، ومن الممكن أن يبلور كل منا بعض المقولات ويقدمها لمناقشتها. وأتصور - من وجهة نظري المتواضعة جدًّا التي تعلمتها من د. منى أبو الفضل وتلتقي أيضًا مع حديث د. فتحي ملكاوي وكلام د. السيد عمر عن الإسلامية أو عدم الإسلامية - أن منظور التوحيد هو رؤية للعلم

غير منفصلة عن الغير، وهي الرؤية التي يتميز بها الإسلام وكل الأديان التوحيدية - إن جاز التعبير - ولكنها في الوقت نفسه ليست قاصرة على الإسلام كدين خاتم، وإنما على كل الرؤى التي ترفض فصل عالم الشهادة عن عالم الغيب؛ فنحن لا ننظر إلى العلم من خلال قراءة تائهة في الواقع، فالمقولات الفلسفية للرؤى أو المنظورات غير التوحيدية مستمدة كلها من الواقع، في حين أننا نسند المنظور إلى فكرة التوحيد ونرى أن هناك مركز للكون يمثل مصدرًا للمعرفة لدينا من خلال الوحي ومن خلال تسيير الكون لنا لكي نبحث.

د. السيد عمر:

أعتقد أن المنظور الحضاري الغربي يقوم على أن إنسان وُلِد بالصدفة وتطور عن الحيوان وليس له مرجعية في خارجه، أو بتعبير د. عبد الوهاب المسيري هو إنسان موضعي، حقوقه وواجباته كاملة ترتبط بإرادته المطلقة، أو بعبارة أخرى ترتبط بالقوة وبمفهوم الصراع ويتولد عنها منظومة حضارية أو منظور حضاري غربي، وفي المقابل الإنسان في المنظور الحضاري الإسلامي هو الكائن البر العادل الذي خُلِق لحمل الأمانة. من هذا الجذر ذاته كانت العلوم في الغرب من صنع الإنسان، وكانت العلوم لدينا معطاة من الله سبحانه وتعالى إما بشكل مباشر متمثل في الوحي، أو بشكل غير مباشر متمثل في أدوات البحث عن العلم (السمع أو البصر). وهذا يتلخص في النهاية في أمر واحد هو الناظم، هل الناظم متجاوز؟ أم هو من صنع الإنسان؟ فالناظم الذي هو من صنع الإنسان يتشابك مع مصلحة مع من وضعه، وبالتالي يعبر عن الفئة المتسيدة في كل لحظة، موجِدًا درجة عالية للغاية من الخلط بين الخالق والمخلوق بحيث يمكن أن يتصور نوعًا من الصراع ليس بين الإنسان والإنسان، ولا بين الإنسان والطبيعة فقط، وإنما صراع أيضًا بين الخالق والمخلوق. في المقابل نجد العكس في المنظور الحضاري الإسلامي؛ حيث يستحيل تكسير الفجوة بين الخالق وبين المخلوق بأي حال فيظل المخلوق مخلوقًا ويظل الخالق خالقًا.

أ. مدحت ماهر:

ليس هناك تضاد مطلق - إنما تمايزات - بين تعريف مفهوم السياسة من منظور حضاري إسلامي وبين تعريفاته لدى الغربي أو العلماني العربي، بل ثمة تمايزات بين ثلاثية الباحث والمفكر والفقيه المسلم، وقد تتسع هذه التمايزات وقد تتلاشى في بعض المساحات؛ فأتفق أنا باحث العلوم السياسية من منظور حضاري مع الفقيه في التأسيس الكلي والمنطلق والمراجع مع توسعي في فقه الواقع ثم أختلف في التكييف والتعاطي مع القضايا بالجمع بين الكلي والجزئي، وقد أتفق مع العلماني أحيانًا، ومع الغربي أحيانًا، خاصة في الأبعاد الإنسانية والموضوعية المشتركة وفي محددات القضايا الواقعية والعملية، على نحو ما يشير المستشار طارق البشري في الحوار الإسلامي - العلماني.

فالمنظور الحضاري الإسلامي في العلوم السياسية حين يستدعي العقيدة مثلًا يختلف عن المنظورات الغربية التي لا تفعل ذلك، ومع العلماني الغربي والعربي الذي ينفر من ذلك ويستبعده بوضوح.

أ. آية نصار:

أعتقد أن لدينا هَمًّا مشتركًا؛ وهو كيف نبني الصورة الذاتية لهذه الجماعة العلمية أو لهذه المدرسة أو لهذا الاتجاه، بغض النظر عن تعريفه. وأعتقد أن هناك اتفاقًا واضحًا على ذلك، وهو ما اتضح من خلال عرض المداخل والمبادئ التي طرحت وتناولها كل منا بطريقة معينة. وإضافة د. فتحي في هذه الحلقة أوضحت كيف أن اختلاف المفاهيم والمصطلحات يرتبط بالظروف الأكاديمية الموجودة، والمحلي والمرحلي وتطور ذاكرة الجماعة العلمية نفسها، وتطور مواقع مختلفة فيها بما يفتح لنا الباب لمدخل لدراسة الوحدة والتنوع الكامن بداخلها، وأظن أنه مدخل مهم. ويمكن أن يكون على أجندة الموضوعات والقضايا القيام بمشروع "في دراسة سيرة تطور المصطلح والمفهوم" ليكون مدخلًا لدراسة تطور الحقل

والقائمين وعليه كيف تغير وتطور فكرهم، وما بينهم من تباين وتنوع، كيف يتم الاختلاف عن تغير الظروف والسياقات المختلفة لعملهم، فمن ناحية يعطي هذا صورة ذاتية عن هذه الجماعة العلمية أو هذا التيار الفكري عند التأسيس لها، ومن ناحية أخرى يكون مدخلًا للتدريس أو لتقديم كتاب أو دراسة أو مشروع لهذه الجماعة العلمية تستطيع أن تدخل من خلاله في حوار مع الجماعات العلمية أو المدارس الأخرى.

د. سيف الدين عبد الفتاح:

قمنا بعمل بحث في العلاقات الدولية في عام 1989، تأسيسًا لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وقُدِّم اقتراح بعقد ندوة تمهيدية لهذا الأمر، وبالفعل عُقِدت ولكن أكثر الموجودين كانوا يهاجمون الموضوع بقوة، باستثناء بضع أشخاص قليلين كانوا يساندون الموضوع وكان منهم الشيخ الغزالي رحمة الله عليه.

وأثناء انعقاد الندوة دار نقاش معمق وهائل تساءل خلاله أستاذنا الدكتور السيد غانم: هل ما نقوم به نظرية أم منظور؟.. إنكم لم تصلوا إلى شيء من هذا القبيل.

د. نادية مصطفى:

الإضافة التي طرحت مهمة للغاية، فإذا كنا نتحدث عن أنفسنا كجماعة علمية من منظور حضاري فهناك مشكلة في التعريفات ودلالات المفاهيم والمصطلحات وهو ما أوضحه د. فتحي الملكاوي.

وأؤيد أيضًا د. أحمد في أن هناك مدخلين للتدريس من منظور حضاري إذا كنا نتحدث بصفة عامة عن النموذج المعرفي، ولكن إذا كنا نتحدث عن نطاق حقل محدد والعمل في إطاره فعلينا أن نعود مرة أخرى لاستدعاء النموذج المعرفي والأنساق المعرفية التي نتحدث عنها لشرح تميُّز هذا المنظور مقارنة بغيره؛ فإذا كنا نعمل- على سبيل المثال - في مجال العلاقات الدولية من منظور إسلامي مباشرة في سياق دراسات إسلامية فإن البداية تكون من النموذج المعرفي.

د. رحاب الشريف:

حاولتُ رسم مخطط أو شكل بسيط لما قيل، فتصورت الجماعة العلمية تشكِّل مركزًا، وأن المجموعة البحثية الجديدة المحيطة بمثابة دائرة أخرى محددة، وأن المجموعات التي تمثل القادمين للجماعة العلمية كأنها أمة بها مدخلات وإشعاع لدوائر أخرى. فلدينا تصنيف يضم ثلاث مجموعات، المجموعة الأولى: تعبر عن جيل الرواد، واتسمت بوجود برنامج عمل ومشاريع واضحة. أما المجموعة الثانية: فتضم مجموعة الباحثين الجدد الذين هيأت لهم الظروف أن يلتحق أغلبهم بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وتلتقي المجموعة الأولى في قاعة الدرس. والمجموعة الثالثة التي تمثلنا، وهي التي جاءت عن قصد وتعمد إلى جامعة القاهرة وبالأخص كلية الاقتصاد والعلوم السياسية دون أي كلية أو دولة أخرى؛ وذلك لكي ترى كيفية سيْر المنظور، ومعرفة الطريقة التي تفكر بها الجماعة العلمية.

بناءً على خبرة المجموعات الثلاث، وعلى خبرة جماعة العلوم السياسية من منظور إسلامي، وبناءً أيضًا على الأسئلة الثلاثة التالية: كيف نوْصل؟ ماذا نوْصل؟ من الذي يوْصل؟ تصورت ثلاث مجموعات من الآليات: منها آليات ترتبط بمجموعة الرواد والجيل الذي شارك في مشروعات بحثية من خلال ثلاث أو أربع حلقات هي: المناهج ومحتواها، والبرامج الدراسية، والأستاذ، والمؤلفات. وفي هذا الإطار أظن ضرورة وجود تمثيل لمركز الجماعة نفسها على مستوى المؤلفات؛ حيث يتم رصدها بدقة وتصنيفها وتوثيقها وترجمتها؛ سواء كانت هذه الأعمال للرواد أو للجيل الموجود حاليًا أمثال د. سيف الدين عبد الفتاح، د. السيد عمر، د. نادية مصطفى؛ لأنها تعتبر عمل بحثي ضخم جدًّا. فعلى سبيل المثال يتم توثيق المقررات التي قام بتدريسها أساتذة من خارج وداخل مصر وإخراجها في كتب تعريفية دقيقة في مجال العلوم السياسية.

وينبغي الاهتمام بالمناهج والبرامج الدراسية سواء على مستوى الدراسات العليا أو ما سواها، وهذا يقتضي قراءة متأنية للخبرات السابقة سواء المحلية أو العالمية، بما يثري باقي الدوائر ويخدمها.

وأخيرًا أظن أن الملازمة أمر مهم بين الطالب والمشروع أو الأستاذ؛ حيث لا يُلزَم الطالب بقاعة درس معينة ويمكن أن يولد تقاليد من الممكن الاقتداء بها في الجامعات والمؤسسات البحثية والعلمية.

د. باكينام الشرقاوي:

فيما يتعلق بالنظم السياسية، هناك مستويان للقضايا محل التناول من منظور حضاري إسلامي: قضايا فكرية وكلية من قبيل الديمقراطية وعلاقتها بالإسلام، وقضايا أخرى جزئية مثل المعارضة وآلياتها بين المشروعية والشرعية، والأحزاب السياسية، والمجتمع المدني والشفافية.. وغيرها من القضايا الوافدة إلينا من الغرب، ولكنها تعبر عن وظائف كانت تؤدَى على مدار التاريخ الإسلامي، وهناك الكثير من الإسهامات في الفكر الإسلامي الخاصة بأداء هذه الوظائف.

ومن المهم- في هذا الإطار - الاهتمام بالقضايا الجزئية (مثل الأحزاب، والمجتمع المدني، والسلطة القضائية، والسلطة التشريعية، والعلاقة بين المؤسسات...)، وعدم الاقتصار على الجدل الدائر حول القضايا الفكرية الكبرى، بما يساهم في تفعيل عمل الجماعة العلمية للمنظور الحضاري الإسلامي وإسهاماتها من جهة، ويفيد الواقع من جهة أخرى، وينفي عن الجماعة العلمية للمنظور الحضاري تهمة العمل في إطار نخبوي تربوي يركز فقط على الكليات. وفي اعتقادي أن الكليات ما هي إلا بداية حتى نستطيع الهبوط إلى الجزئيات بشكل أكثر إيجابية.

د. نادية مصطفى:

لديَّ تساؤل مهم: مَنْ منكم يعتبر نفسه مِنَ الجماعة العلمية؟ ومن يعتبر نفسه خارجها؟ ومن يعتبر نفسه في الطريق إليها؟ ومن يعتبر نفسه على بعد منها؟ وما معيار تحديد المكان ومعرفة من داخل الجماعة ومن خارجها؟

د. سيف الدين عبد الفتاح:

أظن أن حل هذه الإشكالية يكمن في مقولة المستشار طارق البشري "دوائر الانتماء المتحاضنة وليس في دوائر الانتماء المتنازعة"، فعلى سبيل المثال أنا أنتمي إلى حقل العلوم السياسية، وأتناقش مع أساتذة العلوم السياسية على اختلاف توجهاتهم وتنوعهم، وأبدي رأيي في المسائل التي تتعلق بتسيير القسم وتنظيمه، وسياساته الاستراتيجية، وذلك بحكم المهنة وبحكم انتمائي إلى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، هذا لا يمنع أن لي منظورًا معينًا أؤكد عليه وجمعت قراءات متعلقة به وعملت به لفترة طويلة من الزمن، ولكنني لا أنفي المنظورات الأخرى، مع تأكيد أهمية المنظور الذي أنتمي إليه ضمن الجماعة العلمية الكلية في إطار جماعة علمية خاصة، وهذا ما نحاول إنتاجه والتأكيد عليه؛ خشية أن ينفرط من يتعامل مع المنظور الحضاري كما انفرط القوميون. فمن المهم أن تتواصل الجهود وأن تتفاعل الفاعليات المختلفة، وذلك من خلال المنتمين إلى هذه الدائرة دون أن يفتئت ذلك على انتماءاتهم الأخرى لدوائر مختلفة.

وفي هذا الإطار، أظن أنه لن يكون التساؤل حول الانتماء إلى هذه الجماعة؛ لأن الناس ليسوا على شاكلة واحدة، فربما يكون هناك من يطرق الباب ويريد الدخول، وآخر مازال في بداية الطريق، وفي الحالتين نرحب بهم.

د. نادية مصطفى:

لم يكن الهدف من سؤالي السابق عدم الترحيب بأي من المتعاملين مع الجماعة العلمية، وإنما تحديد دور كل فرد داخل هذه الجماعة؟ وما متطلبات الانضمام إليها؟ وما دفعني لطرح هذه الأسئلة هو ما أبداه د. عبد السلام نوير من

تخوفه في البداية من الانضمام لهذه الجماعة العلمية، فقرار الانضمام يتطلب استعدادًا ذهنيًا ومعرفيًا ونفسيًا.

فالاختيار المعرفي هو تحديد الإنسان لما يريد ومعرفة الطريق الذي سوف يسير فيه، وتحديد العقبات، وتحديد المطلوب منه، لذلك أشرح للطلبة في مرحلة الدراسات العليا جميع الخرائط المعرفية وجميع النظريات والمنظورات؛ ليتمكنوا من تحديد توجهاتهم.

أ. عبد الرحمن حمدي:

لدي سؤال حول أعضاء الجماعة العلمية للعلوم السياسية من المنظور الحضاري، فيبدو أنهم موجودون ولكن في إطار غير رسمي؛ فمنهم من تُطرَح أسماؤهم، ومنهم من أحضر لهم محاضرات، ومنهم من أقرأ عنه في الكتب، ولكن هل هناك رصد بأسماء من كتبوا في هذا المجال من منظور حضاري؟ ومن ينتمون إلى هذا الاتجاه؟

د. نادية مصطفى:

توجد قائمة أولية ببعض من كتبوا في هذا المنظور، وبعض مؤلفاتهم المباشرة أو غير المباشرة في المنظور الحضاري، ولكن هذا المنظور ليس له بداية أو نهاية، فابن خلدون- على سبيل المثال - يعتبر من مصادر وجذور هذا المنظور، ولا يختلف ذلك عن المدارس العلمية الأخرى؛ فالمدرسة الواقعية- على سبيل المثال - لها روافد كثيرة ولكن جذورها الفكرية والمعرفية كلها ترجع إلى ميكافيللي.

وإن كان المتوفر يمثل الجماعة العلمية للعلوم السياسية الموجودة داخل مصر، فالسؤال المطروح: هل هناك حاجة لرصد وتوسيع دائرة الجماعة العلمية لتضم المراكز والخبرات الموجودة خارج مصر والتواصل معها؟

د. السيد عمر:

هذه الجماعة العلمية- في رأيي - تضمُّ كل من يعتبر الولاء للإسلام صفًّا للولاءات الأخرى؛ فإذا تحدثنا عن عناصر هذه الجماعة العلمية في مصر فسنجد أن عملية التشكل الفكري لها لم تقتصر على دائرة الفكر في مصر؛ لأنها تستقي فكرها من أي مصدر يعتبر الولاء للإسلام صفًّا جامعًا وناظمًا لكافة الولاءات الأخرى.

فإذا كان انتماؤك القومي- على سبيل المثال - هو الجامع تكون بذلك خارج هذه الجماعة العلمية، أما إذا كان ولاءك للإسلام هو ميزانك العلمي فأنت داخل هذه الجماعة العلمية، وذلك حتى لا نتحول إلى شخصنة هذه المدرسة؛ فنحن لا نتحدث عن أشخاص بأعينهم لهم تميز أو علم أو ما إلى ذلك، وإنما عن نماذج أو أشخاص ذابت فيهم الفكرة.

د. ريهام خفاجي:

لدي ملحوظة حول مسألة التصنيف، أظن أن عملية التصنيف داخل أو خارج المنظور لا تتم فحسب من خلال تحديد قائمة بالمنتمين للمنظور أو من يكتبون فيه أو منه، ولكن القراءة الممتدة لفترات تجعل الباحث قادرًا على تصنيف الكاتب ضمن مدرسة علمية معينة.

د. نادية مصطفى:

حين تحدثت عن تحديد أو توفير قائمة لأعمال المنظور الحضاري لم أكن أعني الاقتصار عليها، فأحد الأسس التي أؤمن بها وأمارسها الانفتاح بين المنظور الذي أنتمي إليه وأخدمه وبين المنظورات الأخرى، فلا يمكن إحداث إبداع وتراكم في منظور معين دون الاطلاع على إنتاج الآخرين. فالقدرة على القراءة العميقة هي التي تمكن الباحث في بدايته من الاستمرار والتميز بين الرؤى والمنظورات المختلفة وبين روافد المنظور الواحد؛ فالجماعة العلمية في العلوم السياسية من منظور حضاري ليست نسخة واحدة أو طبعة واحدة.

أ. ماجدة إبراهيم:

فيما يتعلق بمسألة معايير الانتماء إلى الجماعة العلمية من منظور حضاري، وإنشاء قاعدة بيانات مصنفة وفق تلك المعايير، يتضح مما طُرِح أنها معايير متعددة المستويات؛ فمنها ما يتعلق بالقراءات، ومنها ما يتعلق بالموضوعات أو بالأساتذة، أو أجندة الموضوعات الجديدة التي طُرحت عبر المؤلفات أو عبر الأساتذة، ومنها ما يتعلق بالرسائل والمشروعات والمراكز، فهذه المستويات المختلفة يمكن رصدها وفق الأولويات. وهذه القاعدة وما يترتب عليها من تواصل وجهود وإقامة مشروعات يرتبط بمجموعة من الآليات كأحد المصادر التي تساعد على وضوح المعيار وتحديد ما ينتمي إلى الجماعة العلمية وما لا ينتمي إليها.

ومن المعايير المهمة ما ذكره أ. عبده إبراهيم في أن هناك بعض الأشخاص يُحسبون على المنظور الحضاري أو على الجماعة العلمية لادعائهم الحديث باسم الإسلام أو وضع وصف "إسلامي"؛ فالمعيار ليس "الإسلامية" فقط، وإنما موضع الإسلام من المنظور وبناؤه وموضوعات تشغيله وتفعيله، وفق مقولات المنظور ورؤيته ونظامه المعرفي.

د. وائل مرزا[1]:

الأساتذة الأكارم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

إن ما يُطرح ليس جديدًا، ولكن الهدف يتمثل في تسليط ضوء إضافي على القضايا الواردة هنا بناء على حركة المرء خلال سنوات في هذا المجال بالتحديد، وعلى معطيات تلك الحركة. وفيما يلي الملاحظات:

(1) يمثل هذا نص التعليق والمداخلة المرسلة من د. وائل مرزا بالبريد الإليكتروني في 4 أغسطس 2008؛ لظروف تواجده خارج مصر وعدم تمكنه من حضور الحلقة النقاشية.

أولًا: في مسألة التفاعل بين النظرية والواقع:

إن مما يلفت الانتباه أن ترِد في ورقة الدعوة الأساسية للقاء العبارات والجمل التالية:

1. "إن من يتابع تطورات عملية بناء منظور حضاري في العلوم السياسية... يجد أن ثمة جهودًا ضخمة تبذل وأعمارًا وأوقاتًا تنفق وثمارًا ونتائج تبرز دون ضابط ولا جامع ولا رابط يربط بينها...".

2. ".. الملاحظ أننا لازلنا أسرى الحديث "عن" هذا المنظور وبالأخص دوافعه ودواعي بنائه... ويلاحظ أن ثمة تطورات في إنتاج البحوث من زواية هذا المنظور وتحت مظلته... إلا أن هذه البحوث- في أغلبها - لم تتعدَ الكليات والمجرّدات، ولم تتجه بوضوح إلى تشغيل المنظور ومكوناته الكبرى المنهجية والمعرفية في قضايا جزئية وواقعية..".

3. "تهدف [الندوة] إلى إدارة الحوار والتناقش حول واقع إنتاج هذه الجماعة الراهن، واستيضاح ما ينقصها من وجهة نظر الأساتذة، وكيف يمكن حفظ الاستمرارية ورعاية الأجيال التالية وتأمين عملية تسليم الراية...".

وأعتقد أن الفقرات المذكورة جاءت بمثابة تعبير واضح عن عنصر مهم من عناصر التحدي الذي يواجه الأساتذة الباحثين وعملهم في هذا المجال. وبعيدًا عن الاستفاضة في التحليل فإنني أقترح التفكير في مدخل من مداخل مواجهة التحدي، إضافة إلى المداخل الأخرى مثل تكوين الجماعة العلمية، ورسم الخرائط البحثية وتوزيع العمل والبحث وفق عناصرها، وإيجاد صيغ وأشكال وأطر وهياكل مبتكرة لتواصل مستمر.

لكن هذا المدخل بالذات يتمثل في ضرورة الوصل بين الباحثين في بناء وتطوير المنظور الحضاري في العلوم السياسية (وغيرها من علوم الاجتماع) من جهة وبين المشاريع والجهات التي تعمل على أرض الواقع بشكل (إرادي) و(مؤسسي) و(مخطط) من جهة أخرى. والواضح أن وضع المفردات الأخيرة بين مزدوجات مقصود..

أُدرك أن هناك جهودًا في هذا المجال لكنها في جميع الأحوال جهود تحتمل التفعيل. وأحد أوجه التفعيل يتمثل في دراسة قائمة من المشاريع العملية التي تقوم بها أطراف متعددة في البلاد العربية وغيرها، ثم اختيار مجموعة من هذه المشاريع وفق معايير منهجية معينة (قابليتها للتجاوب/ أهميتها الاستراتيجية..) ثم يتم تشكيل فريق أو فِرق بحث للتفاعل معها منهجيًّا. وأقول التفاعل وليس خدمتها؛ لأن التفاعل طريقٌ ذو اتجاهين، وهو في أحدهما سيوفر للباحثين معطيات ووقائع ومستجدات وأسئلة عملية تحتاج للبحث والإجابة. وهذا المدخل قد يساهم فيما يلي:

1) أن يكون النشاط في هذه المشاريع بحكم الواقع العملي بمثابة رابط وجامع وضابط للجهود والأوقات.
2) أن يتعدى البحث النظري الكليات والمجردات، ويدخل تدريجيًّا في تشغيل المنظور ومكوناته في قضايا واقعية.
3) أن يفعّل عمليًّا إنتاج الجماعة العلمية.
4) أن يساعد على حفظ الاستمرارية ورعاية الأجيال وتأمين عملية تسليم الراية من خلال حضورها وإسهامها وانخراطها الحيوي في كل ماسبق.

إن (تنزيل) المنظور المعرفي على أرض الواقع جزءٌ لا يتجزأ من فحص صلاحيته وقدرته على الاستجابة لتحديات ذلك الواقع ولتحقيق الأهداف المطلوبة. فضلًا عن أن القيام بهذا جزءٌ لا يتجزأ من الأصول العامة الكبرى للمنظور الحضاري؛ حيث يرتبط العلم بالعمل والتطبيق حكمًا على الدوام. وفي النهاية، فإن عملية التفاعل الكامنة في محاولة التنزيل هي التي ترفع الواقع والنظرية معًا على طريق المحاولة لبلوغ المثال.

وإن تنزيل المنظور على الواقع لابد أن يكون مبنيًّا على عمل إرادي يختلف عن الظروف العفوية التي أنتجت بقدر الله الجيل المؤسس لهذا التيار. لهذا،

يجب التعاون والتنسيق بين العاملين على بناء وتطوير المنظور وبين جهات أخرى قد يكون بإمكانها أن تتصدى لبناء وتطوير عمليات التشبيك. لكن هذا يحتاج في المقام الأول للنظر إلى الموضوع بدرجة من الجدية وتوفير ما يستحقه من اهتمام على جميع المستويات. والمفارقة التي يجدها المرء من خلال الحركة العملية توافر الاستعداد لدى كثير من العاملين في أرض الواقع لاستقبال (الضخ المنهجي) والتفاعل معه، في مقابل الصعوبة الملاحظة في توافر استعداد مشابه لدى أهل الجماعة العلمية. رغم أن الشكوى التاريخية كانت دائمًا تطرح المشكلة على أنها في الاتجاه المعاكس..

قد يكون هذا في أحد أوجهه دلالةً على أحد أمرين أو كلاهما: فإما أن العمل النظري على توليد المفاهيم وصياغة النماذج وتطوير مناهج البحث نظريًّا هو أكثر ألفةً وأسهلُ للمتمرس في هذه النشاطات من الدخول في صيرورة محاولات التنزيل التي تتطلب نمطًا مغايرًا في الجهد والتفكير.. وإما أن ثقافتنا التي لاتزال تطغى عليها الفردية والعفوية تمنعنا من إحداث النقلة في محاولات التنزيل من إطارها الفردي والعفوي الحالي إلى إطارها المؤسسي المطلوب..

قد يأتي السؤال هنا: أين هي تلك المشاريع والجهود العملية التي تبحث عن جهدنا النظري من جانب ويمكن أن تغطي ما نراه من نواقص في ساحة العمل التنظيري من جانب آخر؟ والإجابة هنا على مستويين: 1) إذا كنا نتحدث عن الفضاء الذي يتعلق بالعلوم السياسية بشكل بحت ومباشر؛ فإننا نعلم حجم الجهات العاملة بشكل أو بآخر في هذا المجال في العالم الإسلامي بأسره وحتى في مواقع أخرى خارج هذا العالم. وبشيء من الحركة الواعية المنهجية المتنوعة المداخل سنرى بعين اليقين مجالات العمل. وهذا مما يمكن الحوار فيه حضوريًّا.. 2) لكننا نتحدث هنا أيضًا عن السياسة كمنظومة تساهم في التأثير على الواقع، وربما صناعته لدى البعض، وإدارته لدى البعض الآخر. وإذا كان الحديث من

هذا المنطلق فإننا سنرى أن المشاركة في صناعة القرار ومن ثم صناعة الواقع أمرٌ يملكه الأفراد وتملكه المؤسسات الأهلية من خلال مواقعهم ووظائفهم المعينة. وإن حركة هؤلاء تصنع تيارًا اجتماعيًا واقتصاديًا، وتصيغ نمطًا من الحياة يؤثر - عبر التراكم - في كل قرار سياسي.. وتُصبح بالتالي نوعية تلك الحركة، والعقلية التي تحكمها، والرؤية التي تسيرها، مؤثرةً في صناعة القرار السياسي.. وهذا يقودنا بالتالي إلى أن الاقتراح المذكور أعلاه (الربط الإرادي المنهجي بين أهل التنظير وأهل العمل والمشاريع) لا ينحصر في مجال العلوم السياسية بشكل بحت، وإنما ينبغي تعميمه على العلوم الاجتماعية الأخرى؛ لأن العمل من خلالها قد يكون على المستوى الاستراتيجي أُسّ العمل في المجال السياسي..

ففي كتاب له بعنوان (الثقافة التلفزيونية: سقوط النخبة وبروز الشعبي) يقول الدكتور عبد الله الغذامي (من السعودية) ما يلي: "إن فعلي الاستقبال والتفسير [لرسالة الصورة] ليسا سلبيين وإن الغزو الثقافي ليس كاسحًا للعقول، بل إن الاستجابات الثقافية العالمية تكشف عن مقاومة إيجابية لعناصر الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية... وأن الصورة ترسل الشيء ونقيضه، وأن الصورة تنسخها صورة أخرى، وأن آليات الاستقبال والتأويل معقدتان فعلًا ولا تسيران في خط واحد. وكل خطاب في الهيمنة يقابله خطاب آخر في الرفض، وكل توجه شمولي يدفع تلقائيًا إلى ظهور هوامش كانت ساكنة فحركها المد الجارف لتقول إنها موجودة وتبتكر لنفسها خطابًا مصاحبًا في الإفصاح والمعارضة. وكل هذا يكشف عن لعبة ثقافية خطرة جدًّا جعلت من الصورة لغة لها في الإرسال والتفسير. ونحن نشهد عصرًا ثقافيًا جديدًا له نحويته الخاصة وله منطقه الخاص، ولا تصدق عليه قوانين النحو القديم ولا المنطق القديم ولا قوانين التأويل المعهودة التي صارت الآن تقليدية وغير كافية لتفسير الظاهرة. مما يدفع بنا إلى اكتشاف نحو جديد ومنطق جديد نقرأ به ثقافة الصورة ونستكشف تغيراتها النسقية والذهنية وما يتلوها

من ابتكار بشري في المقاومة والمواجهة والدفاع عن الذات المهددة بالاستلاب" (ص18 - 19)

فهل هناك (سياسة) في هذا التحليل لثقافة التلفزيون؟ وهل يدعونا هذا حقًّا لإعادة النظر في مدى انسجامنا مع إحدى مقدمات منظورنا الحضاري التي ترفض تجزيء ظواهر الحياة البشرية وترفض التقسيم الحدي الذي خلقته الأكاديميا الغربية بين التخصصات العلمية؟ بحيث نعيد الاعتبار لتلك المقدمة ونعمل وفق مقتضياتها بدرجات من المرونة والانفتاح والرحابة.. قد تكون هذه أسئلة تستحق ولو بعض التفكير.

ملاحظة:

لفت نظري في ورقة الدكتورة رحاب بعض النقاط الواردة في معرض حديثها عما أسمته بالـ(الدواعي والمبررات الداعمة لقيام برنامج للدراسات العليا في علم السياسة بمعهد إسلام المعرفة ذات طبيعة منهجية وواقعية في آن واحد..) والتي كان منها 1) محدودية وجود الخبراء السياسيين أصحاب الرؤية المنبثقة عن المنظور الحضاري. 2) غياب الرؤى الكلية وعجز النظريات السياسية الوضعية السائدة عن تشخيص ومعالجة أوضاع الكثير من الدول وخاصة الدول العربية والإسلامية التي يعاني عدد غير قليل منها من الصراعات والحروب الأهلية وضعف التنمية والفساد الإداري.

وأعتقد أن توسيع البحث في مثل هذه العناصر يساعد على سدّ بعض الثغور الموجودة في سياق العمل على المنظور الحضاري.

ثانيًا: في مسألة الصياغة

لن أطيل الحديث في هذا الجانب، لكن هناك حاجة ماسة إلى التعامل بأشكال مبتكرة ومتنوعة مع قضية صياغة الخطاب الذي يعمل على إنتاج وتطوير أدبيات المنظور الحضاري. لقد سمعتُ ملاحظات بعض الشباب التي أشارت

إلى هذا الموضوع وطالَبت به خلال حضوري ندوة الدكتور سيف عن مالك بن نبي وعبد الكريم بكار. وسمعتُ إجابة الدكتور سيف التي ركزت على ضرورة عدم الاستجابة لمطلب التبسيط، وعلى ترك أهل الصحافة للغتهم وخطابهم، وضرورة أن يكون هناك خطاب على مستوى معين يؤدي الغرض منه ويجب على من يرغب في الفهم الارتقاء لمستواه. ومع تفهمي لما يقوله الزميل الكريم إلا أن ما قاله جزء من الصورة. وأعتقد أن التعامل مع المسألة لا يتم بقضية (إما) (أو) التي أوحت بها إجابته. فقد سكت الشباب المطالبون بهذا بشكل واضح من باب احترامهم لأستاذهم الجليل، لكنني لا أعتقد أنهم حصلوا على إجابة وافية على سؤالهم، والأرجح أن بعض معاناتهم ستستمر دون معالجة إذا تصرفنا مع الأمر بهذه الطريقة. وإذا كان بعض مدرسي العلوم السياسية من حملة الدكتوراة في مصر ومن نفس التوجه الحضاري للدكتور سيف قد أكدوا لي أنهم يواجهون صعوبة في التعامل مع إنتاجه، وأن هذا الاستنتاج ساد كمقولة في بعض الدوائر الصغيرة منهم بحيث بات يمنعهم من قراءة إنتاجه ابتداءً، وإذا علمنا أن هؤلاء ليسوا بسطاء أو أهل صحافة، فإنني أعتقد أن الأمر يستحق التفكير..

باختصار. كلٌّ ميسرٌ لما خُلق له. وكلٌّ يعبر بطريقته وبما اعتاد عليه. وشخصيًّا أستمتع - يعلم الله - بكتابات الدكتور سيف وما يشبهها في طريقة الصياغة فالحديث ليس حصرًا عنه هنا وعذرًا إن بدا كذلك. لكننا حين نتحدث عن جهد مؤسسي للتعامل مع التحديات نجد دائمًا بدائل وحلولًا لتلك التحديات. والمطلوب هنا لا أن يتخلى الدكتور وغيره عن مصطلحاتهم ولا عن جداولهم وأشكالهم الهندسية، ولكن أن نجد من خلال التنسيق والتعاون وتكامل الأدوار من يمكن له أن يحاول إيصال ما فيها من عطاء متقدم بصيغ يتحقق فيها شرط البلاغ المبين. علمًا أن للموضوع علاقة أراها وثيقة ببعض الإشكالات التي طرحتها الدكتور نادية في خطاب الدعوة للقاء والتي تم الاستشهاد بها في بداية هذه الورقة..

هذا طرحٌ للموضوع فقط، فإذا رأيتم وجاهةً في بحثه والتعامل معه يمكن التواصل للحوار في أساليب القيام بتلك المهمة.

ثالثًا: في مسألة ترتيب الأولويات

كان في الذهن تساؤل منذ زمن وقد شجعتني أيضًا عبارة في الدعوة للاجتماع على الإشارة إليه وتأكيده. جاءت العبارة كالتالي:

"وبالنسبة لـ"العلوم السياسية نموذجًا": هل مضت مسيرة بناء المنظور الحضاري فيها على وتيرة واحدة أو متساوقة في: العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، والفكر السياسي والنظرية السياسية، والنظم والحكومات المقارنة، وسائر أفرعها المكملة كدراسات التنمية والرأي العام والإدارة المحلية ودراسات العولمة...؟"

والتساؤل هو: لماذا هذا الجهد المتميز والواضح في خدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام على حساب غيره من المجالات؟ لا أبحث عن إجابة تتعلق بشرح أهمية الموضوع لا من ناحية عملية ولا من ناحية معرفية. فمن الواضح رغم كل إجابة ممكنة أن باقي المجالات تحتاج لاهتمام يوازي ذلك الاهتمام وربما أكثر إذا أخذنا بعين الاعتبار أحد المعايير وهو الحاجة الواقعية.

هل يتعلق الأمر بكون الموضع اهتمامًا رئيسًا للدكتورة نادية وكونها أحد المحركات الكبرى للعمل البحثي؟ أعتذر مرة أخرى فأنا أحاول مقاربة الموضوع بنوع من الصراحة والوضوح فقط. طبعًا قد يكون هذا هو السبب وهو يفسر الموضوع، خاصةً إذا لم يكن في الجماعة من يستطيع أن يخدم اهتمامه أو يبرزه بنفس الجهد والنشاط. وإذا كان هذا صحيحًا فإن الأمر يمثل مشكلة تحتاج إلى حل..

المهم أن هذا الموضوع يمثل أحد التحديات التي تواجه العمل على بناء المنظور الحضاري وتطويره والإجابة على السؤال المطروح في الفقرة السابقة هو (لا) كبيرة. بمعنى أن وتيرة العمل في جميع المجالات لا تمضي بشكل متساوق على الإطلاق. وأضرب على سبيل المثال تخصص صناعة السياسات العامة أو

(Public Policy) وحتى النظم والحكومات المقارنة التي يوجد فيها بعض الجهد، لكنه رغم أهميته لا يُوازَى - فيما أعتقد - بالعمل والإنجاز في مجال العلاقات الدولية. هذا رأي العبد لله وإذا كان ناتجًا عن قلة متابعة واطلاع فعذرًا للجميع. والله أعلم وهو يهدي سواء السبيل.

د. نادية مصطفى:

إذا أردنا أن نختتم هذه الجلسة، أعتقد أن المراكمة عليها وعلى ما قيل من قبل تجعل علينا واجبًا مهمًّا وهو التخطيط لندوة ذات أوراق معمقة في موضوعات محددة تستكمل العمل الذي قامت عليه هذه الحلقة النقاشية ونتاجها أو مخرجاتها من هذا العصف الذهني. وأعتقد أيضًا أن هذا النوع من الطرح الأوَّليّ الذي يحتاج إلى تعميق، ولكنني أحب أن ألقيه على حضراتكم من واقع ما رصدت.

نحن نحتاج إلى أوراق ودراسات حول: لماذا حضاري وليس إسلامي؟ وهل هي جماعة أم مدرسة؟ وما هي المقولات المميزة والأساسية للمنظور الحضاري؟ وهل هي موجودة أم تحتاج إلى بلورة؟

نحن نحتاج أيضًا إلى ورقة تتضمن خريطة روافد الجماعة العلمية في العلوم السياسية من المنظور الحضاري لجيل الرواد وللجيل الثاني ولجيل الشباب، مع التركيز على موقع العلوم السياسية من المنظور الحضاري على ضوء ما قيل من خلال هذه الحلقة، فهناك عام وهناك خاص متفرع عنه.

وأيضًا نحن في حاجة إلى رسم خريطة إنجازات كل فرع من العلوم السياسية على حسب التصنيف (العلاقات الدولية - النظم السياسية - الفكر السياسي - النظرية السياسية)، وهذا يقوم على توثيق ما نُشر وتوثيق الأسماء التي كتبت في هذا الموضوع سواء من داخل مصر أو خارجها.

بالإضافة إلى ذلك نحتاج لدراسة عن خريطة إنجاز ما بعد مشروع العلاقات

الدولية في الإسلام، ووضع مخطط لعدة كتب من واقع ما هو منشور ومُعد من الدراسات في مستويات عدة. ومن الدراسات المهمة للغاية، متابعة الجماعات العلمية في العلوم السياسية مثلما تكرم د. فتحي الملكاوي وأشار إلى بعضها، فمن المهم رصد ما تقوله هذه المدارس عن المنظورات الحضارية الأخرى غير الغربية، وقد رصدتُ بعض حلقات النقاش والمؤتمرات بداية من عام 2002، تتحدث عن الإسلام معرفيًّا أو منهجيًّا وليس عن قضايا جزئية مثل الإرهاب وآثاره على العلاقات الدولية، وإنما تتحدث عن ما هو حضاري وغير غربي بصفة عامة.

ونحتاج أيضًا إلى وضع تصور عن مخطط لبرنامج للدراسات العليا من المنظور الحضاري. وهذا ما نحاول العمل عليه في الوقت الحالي، ولكننا لم نعطِه حقه في المناقشة فلابد من استكماله. فهل عند تقديم هذا البرنامج سوف نقدم المواد الفلسفية والمعرفية والشرعية كمداخل منفصلة ثم مواد التخصص العام؟ وكيف نُحدِث هذا المزج بحيث يقدم بشكل إبداعي من منظور إسلامي حضاري؟ وكيف يتم تفعيل وتشغيل وتطبيق المنظور في دراسة قضايا الواقع المعاصر (مثل الصراع العربي الإسرائيلي ومشاكل البيئة وإصلاح النظام الاقتصادي العالمي... الخ).

خامسًا: توصيات ومقترحات

التوصيات والمقترحات النهائية من واقع أعمال الحلقة النقاشية[1]

نظرًا لأهمية ما طُرِح من توصيات ومقترحات أثناء الحلقة النقاشية، أفردت لها د. نادية مصطفى حديثًا خاصًا. فبينت أن علينا واجبًا مهمًا يتمثل في:

- التخطيط لندوة ذات أوراق معمقة في موضوعات محددة تستكمل العمل الذي قامت عليه هذه الحلقة النقاشية ونتاج هذا العصف الذهني. ومن ثم فإننا - كنوع من الطرح الأوليْ، والذي يحتاج إلى تعميق - نحتاج إلى أوراق ودراسات حول:

1. لماذا "حضاري" وليس "إسلامي"؟
2. هل "جماعة علمية" أم "مدرسة" أم غير هذا؟
3. ما المقولات الأساسية المميِّزة لـ"منظور حضاري" في حقل علمي؟
4. هل "المنظور الحضاري" موجود أم يحتاج إلى تركيز وإبراز ونقاش من واقع ما قيل خلال هذا اللقاء؟
5. ما خريطة روافد الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري، والتي تميز بين إنجاز الجيلين الأول والثاني وجيل الشباب؟ مع التركيز على موضع العلوم السياسية من هذا المنظور الحضاري، فهناك عام وهناك خاص متفرع عنه.

---

(1) نص تفريغ مقترحات أ.د. نادية مصطفى طرحتها في آخر الجلسة الأولى من اليوم الثاني من الندوة.

6. تحديد خريطةٍ لإنجازات كل فرع من العلوم السياسية: العلاقات الدولية- النظرية السياسية - الفكر السياسي - النظم السياسية؛ أي إعداد قاعدة بيانات متكاملة، وهو ما سبق التفصيل حوله، تقوم على: توثيق ما نُشر، والأسماء التي كتبت في هذا الموضوع من داخل مصر وخارجها. وإن وضع تلك القاعدة من البيانات ليعطينا تصوراتٍ حول واقع ما نشر مبعثرًا أو متناثرًا كما قلنا لنضع مخططًا لإخراج عدة كتب من واقع ما هو منشور ومعد فعلًا من دراسات مبعثرة على مستويات عدة. كما ستساعد هذه القاعدة البيانية في سد ما نحتاج إليه من بيانات حول دراسة عن خريطة إنجاز ما بعد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام.

7. دراسة لرصد الجمعيات العلمية، وهذا أمر مهم جدًا. وقد أشار د. فتحي ملكاوي إلى بعضها، منها على سبيل المثال "جمعية الدراسات الدولية"، فعلينا أن نرصد ماذا تقول عن منظورات حضارية أخرى غير الغربية. وقد رصدتُ بالفعل أربع حلقات نقاشية في أربعة مؤتمرات دولية متتالية لهذه الجمعية خلال عام 2002 تتحدث عن "الإسلام والعلاقات الدولية"، ويتحدثون عن الإسلام ككيان معرفي ومنهجي وليس باعتباره قضايا ساخنة كقضية الحركات الإسلامية وأثرها على العلاقات الدولية، وإنما يتحدثون عنه كمعرفة وكمنهج وتأثيره على دراسة العلاقات الدولية. كما لا يتكلمون فقط عن الإسلام وإنما عما هو حضاري بصفة عامة وسواء كان دينيًا سماويًا أو غير ذلك. فهم يقولون إنه لابد أن ينتج من قبل المنظورات الأخرى. وقد سجلتُ بعض هذه الدراسات في هوامش دراستي "دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية".

8. وربما نحتاج إلى تصور لبرنامج للدراسات العليا في العلوم السياسية من

منظور حضاري، وهو ما تعمل عليه (أ. رحاب عبد الرحمن الشريف: الباحثة بمعهد إسلام المعرفة - جامعة الجزيرة). وهنا توجد إشكاليتان أساسيتان: الإشكالية الأولى: هل عندما نقدم هذا البرنامج سنقدم المواد المعرفية والفلسفية والشرعية كمداخل منفصلة ثم مواد التخصص العام؟ وكيف سنُحدِث هذا المزج والجدْل على نحو إبداعي يقدم بالفعل مدرسة للنظرية السياسية من منظور إسلامي؟ وكيف تدرس العلاقات الدولية من منظور حضاري؟ والإشكالية الثانية: هي كيف نُشغِّل ونطلق ونُفعِّل هذا التعامل مع قضايا واقع الأمة المعاصر؟ فكيف مثلًا أتحدث عن الصراع العربي - الإسرائيلي؟ وكيف أتكلم عن مشاكل البيئة وكيفية معالجتها؟ وكيف أتناول قضايا إصلاح النظام الاقتصادي العالمي؟

9. نحن في حاجة إلى عشرية المقاصد، التي تحدث عنها د. سيف؛ فهناك حاجة - على سبيل المثال - إلى ورقة عن "المداخل المنهاجية" حول تفعيل المقاصد في دراسة الظاهرة السياسية، ولدى د. سيف نماذج كثيرة في هذا الأمر. أي لابد من الانتقال من العام المجرد إلى أن نتمكن من وضع أيدينا على نقاط محددة. فيجب أن نُشغِّل المنظور وإلا فلا فائدة من أن أقول إنني أتناول موضوعًا معينًا من منظور حضاري. كما يجب تفعيل المنظور في عقول شباب الباحثين. ومن هنا يأتي المقترح التالي:

- إعداد شباب الباحثين لقراءات نقدية لما قدمه الأساتذة (من واقع ما يفترض أن يوافينا به الأساتذة من سيرهم الذاتية وإنتاجهم العلمي من منظور حضاري).
- ضرورة التواصل مع منظورات أخرى غير إسلامية مثل المنظورات النقدية، فعلى سبيل المثال التقيت ود. سيف الدين عبد الفتاح بالدوحة بأستاذ للاقتصاد الدولي يلقي مجموعة من المحاضرات في نقد النظام

المصرفي العالمي، وأستطيع أن أقول إنه يتحدث من مدخل قيمي نقدي، ولكنه لم يستطِع أن يضع يده على منظومة القيم التي يريد التحدث من خلالها. إذًا، هناك إمكانية للتواصل مع منظورات أخرى نقدية من واقع منظومة القيم الإسلامية والرؤية الكونية الإسلامية وبالتطبيق على الواقع في العالم العربي والإسلامي وغيره.

وأخيرًا، إذا كان لدى بعضكم أفكار لدراسات حول هذه الأمور، وفي ضوء ما جاء من نقاشات، فمن الممكن التقدم بها فيما بعد لتتم الاستفادة منها في تحديد المحاور التي سيتم العمل عليها بعد ذلك.

القسم الثالث

الحضاري:
المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية
ولدى نماذج فكرية معاصرة

تحرير: أ. د. نادية مصطفى

أ. محمد كمال محمد

أ. مروة يوسف

مقدمة

التعريف بالكتاب:

هذا الكتاب يضم أعمال حلقة نقاشية حول "مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم السياسية والاجتماعية" عقدها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة يومي 24 - 25 أكتوبر 2010، وشارك فيها عدد كبير من المفكرين والأكاديميين وشباب الباحثين. وهو حلقة من حلقات متشابكة متساندة من محاولات السعي لبلورة أسس ومبادئ المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية و تفعليه وتشغليه لجني ثماره فكرًا ونظرًا ومنهجًا.

وجاءت أعمال هذه الحلقة في حينها استكمالًا لجهود التأصيل للدراسات الحضارية التي سبق أن دشنها مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية، وتمهيدًا لإعداد دراسات معمقة حول مفهوم الحضاري ومنظوره في العلوم السياسية بخاصة، جاءت هذه الحلقة النقاشية في صورة "عصف ذهني واسع" من أجل الكشف عن خريطة إدراكاتنا لمفهوم "الحضاري" واستعمالاته ضمن الدوائر العلمية والحوارية المختلفة، ومدى إمكان الوصول إلى توافق عام بيننا على مصفوفة دلالات واستعمالات له تحقق التواصل الفعال، وترد الاختلافات إلى أنصبتها وسياقاتها. كما تهدف إلى الإطلال على قضية "المنظور" في العلوم الاجتماعية وعلم السياسة، من مدخل مقارن يستوعب حالة مراجعة هذه العلوم في العالم، ومحاولات الإسهام في تطوير هذه المراجعات من رؤى عربية وإسلامية.

حيث يدور جدل كبير حول "الحضاريّ" صفةً ومعنى، ويتراوح الأمر بين مختزِل لهذا المفهوم بحيث يضيق ليقتصر على الشأن الديني وبين مَنْ قد يوسع هذا المفهوم والوصف بحيث يشمل كل شيء، خاصة أن هذا الوصف استُخدم بشكل يتسم بالسيولة ضمن مفاهيم أخرى (التحديات الحضارية، المقاومة الحضارية، الشهود الحضاري، العمران الحضاري... الخ)، ومن هنا كان من المهم تحرير هذا المفهوم وتحديده بجميع امتداداته ونفي الدلالات المغلوطة عنه وحوله.

فمثلًا يرى البعض أن الحضاريّ ما هو إلا غطاء للمواجهة يستخدمه الغرب في صراعه معنا، أو تحويل النظر عن السياسي، أو قلب الموازين في الرؤية، كقولهم إن استخدام القوة والعنف مركَّب لدينا في العقل والسلوك الحضاري. أيضًا يستخدمه البعض على أنه نوع من الاستدراج لمن يتحدثون عن دينية الصراع. فالتفسير الحضاري ليس تفسيرًا دينيًّا، ولا يعني كذلك تفسير الصراعات تفسيرًا دينيًّا، هذا خطأ قد يقع فيه كثيرون في هذا الإطار. وبالمثل المنظور الحضاري ليس منظورًا دينيًّا، وليس إسلاميًّا بالضرورة فقط.

ومن الإشكالات التي يثيرها مفهوم "الحضاري":

- غموض المفهوم
- العلاقة بين السياسي والحضاري والديني
- التداخل بين الحضاري (الذي يشمل الثقافي والديني) باعتباره متغيرًا مستقلًّا دافعًا ومحركًا في ذاته ومفسرًا للعلاقات والتفاعلات، وبين الحضاري باعتباره إطارًا وبيئة تشكل الوعي والسلوك وأداة توظف في خدمة "السياسي الاستراتيجي".
- الفصل بين السياسي والقيمي (موقع الأبعاد القيمية من الحضاري).

يضم الكتاب دراسات لباحثين متمرسين من داخل المنظور وخارجه، ومن

مؤسسيه ونقاده وخصومه. وهذا حال كل جهد فكريّ جاد، يجود نتاجه. فمن سمات هذا المنظور الانفتاح على الداخل والخارج من توجهات فكرية متنوعة، فلا يخلو عمل من أعمال تناقش المنظور وتطبيقاته أو مؤتمر أو ندوة أو كتاب من العديد من الاتجاهات الفكرية المتنوعة دون حجر أو إقصاء.

وعلى جانب آخر، يشتمل هذا العمل الفكري على أعمال من رواد ومؤسسي المنظور الحضاري وهم في القلب من المنظور بذلوا زبدة أعمارهم ينسجون أسس المنظور، وعلى قراءات من هم على عتباته لأعمال رواده يجمع بين الاثنين: من في القلب ومن يتلمس خطاه، الثقة الناقدة والشك الودود.

الثقة الناقدة تستند لرصيد من العمل تبني عليه فكرًا وفعلًا، تمده لمجالات جديدة وتختبره في قضايا متنوعة وتعيد النظر لتنميه وتعمقه. والشك الودود يحرص على مساءلة رواده ونقاده ليتبين على بصيرة الانجازات والتحديات والجوانب التي لابد من استكمالها.

منظور هذا حاله لا يتهيب وجهات النظر المختلفة حتى وإن اتسمت بلغة خشبية تردد محفوظاتها التي تحسبها الحكمة المقطرة أو التفرد المدعى السبق والتجاوز. كما أن المدح الاستظهاري لا يغريها ولا يخدعها وهما يبغيان الظهور بسمت التمكن من أسس المنظور و ادعاء أن كلماتهم تسع هذا المنظور وأن فكرها أوسع منه.

وإذا كانت موانع إجرائية قد حالت دون صدور أعمال هذا الكتاب في وقت أسبق، فإن ذلك مرجعه الانشغال- عقب اندلاع الثورة المصرية - بالتداعيات والدلالات الفكرية والمنهاجية والحركية بالطبع على المجتمع والدولة في مصر، بل وعلى الدوائر الأكاديمية التي طالما نظرت للإصلاح والتغيير، ومن هذه الدوائر بالطبع الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري. فلقد بدت الثورة لبعض منهم كنموذج حضاري تعكس خصائصه وملامحه "منظورًا حضاريًا للفعل الثوري"، وازدادت الحاجة لاختبار وتفعيل هذا المنظور على واقع يتغير بسرعة.

وفي حين تزايد الاستخدام العشوائي لمفهوم "الحضاري"، وتزايدت الحاجة لإعادة طرح هذا المفهوم والمنظور.

ومع تصاعد نغمة الثورة المضادة والانقلاب على هذا النموذج من الثورة والذي كان مكمنًا ومناطًا لقوتها وإبداعها، تزايدت الحاجة لإعادة الطرح على أكثر من مستوى وبأكثر من وسيلة، وكان من بينها الدفع بهذا الكتاب للنشر - بعد تأخر سنتين - ضمن خطة أشمل لنشر وإعادة نشر أعمال المركز المعرفية والفكرية والنظرية التي تراكمت عبر أكثر من (15) عامًا. فلقد تأكد مع اندلاع الثورة ثم الانقلاب عليها أن الأزمة معرفية وفكرية ثقافية بالأساس، مهما تحدثنا أو تناقشنا حول "القوة العسكرية" أو "القوة الأمنية" كمحدد لمصير هذه الثورة.

وقد أخذ هذا المنظور على عاتقه مهمتين كبيرتين: حراسة أصوله المعرفية باعتباره حفظ بقاء، وتجديد فعاليته المنهجيه بوصفه حفظ نماء. وعبر ما يقرب من ربع القرن تم ذلك من خلال أعمال مؤسسية جماعية (المشروعات البحثية، المؤتمرات، والندوات، الرسائل العلمية، الأنشطة الطلابية... والمراكز البحثية)[1]. ترافق مع ذلك جهد حثيث من خلال العديد من الدورات المنهجية

---

(1) لمزيد من التفصيل حول جهود مركزي الحضارة، والدراسات الحضارية وحوار الثقافات في هذا الصدد انظر: د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد (كلمة التحرير)، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، 2009، ص ص 5 - 56.

ومقدمة كتاب د. نادية مصطفى، قراءات في فكر أعلام الأمة، تقديم: د. سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، سلسلة الوعي الحضاري (12)، 2013.

وانظر أيضًا: د. نادية مصطفى، تقديم: د. محمد صفار، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات: المسار والإنجازات (خبرة عقد من الزمان: 2002 - 2012)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، أبريل 2012.

والتدريبية[1] لإعداد أجيال من الباحثين الراغبين والقادرين على اكتساب الخبرة

(1) من هذه الدورات:

دورة "المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية- حقل العلوم السياسية نموذجًا"، في الفترة (7/ 29 - 2000/ 8/ 2). وعملت على عرض نماذج من الخبرات في بناء منظور معرفي في الحقول المختلفة ضمن العلوم السياسية، واستعراض نماذج فكرية ذات رؤى معرفية إسلامية، وعقد ورش عمل مكثفة حول المداخل المنهجية الإسلامية وإمكانيات تفعيلها (مدخل السُّنن، مدخل التحليل المفاهيمي، مدخل التحليل الثقافي). وأصدر المركز (2002)- بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتابًا بأعمال هذه الدورة تحت عنوان: "دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية- حقل العلوم السياسية نموذجًا".

دورة "التعريف بمداخل العلوم النقلية والتراثية للباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية" (2001 2002)؛ وهدفت إلى تعريف الباحثين والطلاب في الحقول العلمية غير الشرعية بمداخل العلوم الشرعية ومفاتيحها المعرفية والمنهجية؛ وذلك من واقع محاضرات الأستاذ الدكتور علي جمعة مستشار المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي تفضل بإلقائها، علاوة على محاضرات مسجلة له سابقًا. وقد أصدر المركز (2004) كتابًا بمضامين هذه الدورة التي امتدت عبر عامين، بعنوان "الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية".

دورة التثقيف الحضاري بالتعاون مع برنامج حوار الحضارات (2006 - 2007)، وكان موضوع الدورتين الأولى والثانية:

- "من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري"، 4 7 / 9 / 2005.
- "من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري (2)"، 3 6/ 9/ 2006.

دورة "كيف نفكر منهاجيًا في الأحوال العالمية الراهنة"، في الفترة (13 24 يناير 2008). والتي انطلقت من محاولة وضع أسس منهجية علمية لفهم وتفسير الواقع العالمي الراهن، في ظل ما يمر به من تطورات متسارعة تقع أمة المسلمين في القلب منها.

دورة "المقاصد الشرعية: تعريف وتفعيل في النشاط الاجتماعي والأهلي"، والتي عقدت- بالتعاون مع الجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية في الفترة من (8 24فبراير 2008). وذلك بهدف التعريف بالرؤية المقاصدية للشريعة وكيفية تفعيلها في المجال الاجتماعي والأهلي.

دورة "المقاصد ومنظمات العمل المدني والأهلي.. ثقافة وتخطيطًا"، وعقدت في الفترة (2 8 أبريل 2008). واستهدفت بالأساس الشباب الفاعل مدنيًا والمهتم ببناء منهجية تفكير مستقيمة فعالة، استجابة لمتطلبات واحتياجات الشباب للتعرف على الرؤية المقاصدية وبيان إمكاناتها في تطوير منظماتهم المدنية والتركيز على الرسالة والرؤية الحاكمة لعمل تلك المنظمات.

في مجال هذا المنظور.

وكان مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (1986 - 1996)، ثم حولية أمتي في العالم[1] كساحة لاختبار وتفعيل المنظور، وذلك من خلال مؤسسات عديدة

دورة عن "قراءة المفكر وعالم الأفكار" حاضر فيها الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، خلال الفترة (7 يوليو 11 أغسطس 2008).

دورة منهجية في "كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية"، بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية ومركز الدراسات الحضارية بالقاهرة، والمنعقدة في الفترة (6 - 11 فبراير 2010). وحاولت إلقاء الضوء على ماهية القيم وعلاقتها بالعلم والبحث العلمي، خاصة في البحوث والدراسات الاجتماعية والإنسانية. بالإضافة إلى محاولة استنباط أهم المنظومات القيمية الكامنة في المصادر البحثية في علوم مختلفة ما بين شرعية واجتماعية. وبناءً عليه محاولة تلمس بعض لآليات لتفعيل القيم مجالات معرفية ومستويات بحثية مختلفة.

دورات التثقيف الحضاري بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (برنامج حوار الحضارات سابقًا) خلال الأعوام (2008 - 2010)، وموضوعاتها على التوالي:

* "ثقافات متنوعة في حضارة جامعة"، 24- 2008/ 8/ 28.
* "ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (ب)"، 16 2009/ 8/ 20.
* "كيف نفهم الغرب؟ في خصائص الحضارة الغربية ووجوهها المتنوعة"، 13 2010/ 9/ 16.

(1) صدر من هذه الحولية أحد عشر عددًا:

العدد الأول (1998م): ركّز على مسألة "الأمة والعولمة".

العدد الثاني (1999م): وركّز على "العلاقات البينية داخل الأمة".

العددان الثالث والرابع (2000 2001): عدد خاص تحت عنوان "الأمة في قرن" (صدر في موسوعة من ستة مجلدات نشرت بالتعاون مع دار الشروق الدولية بالقاهرة).

العدد الخامس (2001 2002): جاء مركزًا الضوء على "تداعيات الحادي عشر من سبتمبر على أمة الإسلام".

العدد السادس (مايو 2005): وركّز على قضية "الحرب على العراق وتداعياتها على أرجاء الأمة الإسلامية".

العدد السابع (2007): وركّز على قضية "الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج".

العدد الثامن 2008: مرصد الحالة الإسلامية 2008، وهو بمثابة تقرير استراتيجي عن العالم الإسلامي خلال العام 2008، وركّز على قضية "الأمة ومشروع النهوض الحضاري".

منها مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، الذي أصدر عندما كان برنامجًا لحوار الحضارات سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية[1]، كمؤسسات أُنشِئت لتفعيل المنظور وتشغيله. كل ذلك يمثل مدرسة فكرية نقدية بنائية تقوم على أساس معرفي متين منفتحة على المنجز المعرفي الإنساني، لا تشعر بالدونية أو الاستعلاء.

ولقد شارك في الحلقة بمداخلات شفوية ومكتوبة نخبة من أساتذة العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية، وهم: الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح أستاذ النظرية السياسية والفكر السياسي الإسلامي بكلية الاقتصاد والعلوم

العدد التاسع 2009: "غزة بين الحصار والعدوان"، سلط الضوء على قضية غزة، وما تعرضت له من عدوان وحشي، وما تبعه من مواقف داخلية عربية ودولية.

العدد العاشر 2010: اهتم بدراسة الحالة الثقافية في العالم الإسلامي من مدخل سياسي؛ للتعرف على التأثير المتبادل بين السياسي والثقافي.

العدد الحادي عشر (2012/ 2011): عن "الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي".

(1) ضمت سلسلة التأصيل الحضاري سبعة كتب، تحت إشراف وتحرير أ.د. نادية مصطفى وأ.د. منى أبو الفضل، صدرت عن برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ودار الفكر بدمشق في 2008، وهي:

1 أ.د. منى أبو الفضل، د. أميمة عبود، أ.د. سليمان الخطيب، الحوار مع الغرب: آلياته أهدافه دوافعه.

2 د. رقية العلواني، الأب د. كريستيان فان نسبن، أ. سمير مرقس، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية.

3 د. السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني.

4 أ. فؤاد السعيد، د. فوزي خليل، الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي.

5 د. عبد الخبير عطا محروس، د. أماني صالح، العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري.

6 د. حسن وجيه، حوار الثقافات: إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة.

7 د. سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم.

السياسية بجامعة القاهرة، والأستاذ نبيل عبد الفتاح مدير مركز تاريخ، والأستاذ فؤاد السعيد والدكتور إبراهيم البيومي غانم الخبراء بالمركز القومي للبحوث الجنائية والاجتماعية، والأستاذ الدكتور قاسم عبده قاسم، المؤرخ المصرى وأستاذ التاريخ ورئيس قسم التاريخ الأسبق بجامعة الزقازيق، وعضو لجنة التاريخ بالمركز القومي للترجمة، والدكتور حسن وجيه، أستاذ اللغويات والتفاوض بجامعة الأزهر، والأستاذ الدكتور حازم حسني الرئيس الأسبق لقسم تطبيقات الحاسب الآلى في العلوم الاجتماعية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والدكتورة أماني صالح أستاذ العلوم السياسية بجامعة مصر الدولية، الأستاذ شوقي جلال المفكر والمترجم، والدكتورة ريهام باهي مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، والدكتورة نادية مصطفى، أستاذة العلاقات الدولية والرئيس الأسبق لقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، والدكتورة باكينام الشرقاوي أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة.

وشارك في رئاسة الجلسات كل من أ.د. زينب الخضيري رئيس قسم الفلسفة السياسية الأسبق بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وأ.د. علي ليلة رئيس قسم الاجتماع الأسبق بكلية الآداب بجامعة عين شمس.

محتوى الكتاب:

يتكون هذا الكتاب من تمهيد ومحورين أساسيين. ويتناول الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح فيما جاء في الجلسة الافتتاحية "مفهوم الحضاري: المداخل، والأدوات، والإشكاليات"، فيعرض لدواعي إعادة طرح مفهوم الحضاري في الفترة الراهنة، كما يعرض لعدة محاور يمكن من خلالها دراسة مفهوم الحضاري وتفعيلها، ودراسة العلاقة بين الحضاري والثقافي وبين الحضاري والإنساني، ودراسة الحضاري في إطار التنوع وأصوله، ودراسة الحضاري من وجهة نظر الحلقات الزمانية المتشابكة (الماضي والحاضر والمستقبل)، وموقع الحضاري

من المجالات المختلفة، وكذلك كيفية تحويل الحضاري إلى مداخل وأدوات أكاديمية وكيفية تشغيل وتفعيل هذه الأدوات.

كما يؤكد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في نفس الجلسة الافتتاحية على تميز الرؤية الحضارية الإسلامية على الرؤية الغربية، بما تملكه الأولى من أبعاد قيمية وإنسانية يفتقدها الغرب بماديته المفرطة ونزوعه نحو الصراع. وعلى الصعيد السياسي، فإن السياسة الإسلامية تدور حول كوْن العدل أساس الملك، أما السياسة الغربية فتدور حول سياسات القوة والمصلحة الوطنية.

وفي المحور الأول من الكتاب حول مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم الاجتماعية، تستعرض دراسة الأستاذ فؤاد السعيد، عن "مفهوم الحضاري في رؤى العالم"، مفهوم رؤى العالم وتطور صياغته الفلسفية، وخصائص هذا المفهوم اللصيق بالحضاري من وجهة نظر الأنثروبولوجيا والفكر الفلسفي.

وتستعرض ورقة د. حسن وجيه العلاقة بين الحضارة والثقافة، وما يرتبه اختلاف الحضارات من آثار على تلك العلاقة، مشيرًا إلى أن المرحلة الحالية تتسم بوجود حضارة إنسانية واحدة (أو ما يسمى "أنسنة الحضارة"). وأكد وجيه على أنه لا بد أن نتناول تحدي التواصل عبر الثقافات في مشروعاتنا العلمية والبحثية، وذلك على مستويين أساسيين: مستوى فهم تضاريس الثقافة الأخرى، ومستوى تحويل أو تغيير الثقافة.

وتؤكد دراسة الدكتور قاسم عبده قاسم "الحضاري في الدراسات التاريخية" أن التاريخ والحضارة مترادفان، وأن كليهما مقترن بالآخر، وركز في معظم كلمته على استكشاف معنى الحضاري في التاريخ الإسلامي وقبله القرآن الكريم. ورأى قاسم أن التاريخ الإسلامي يعاني من القراءة الماضوية له، وأنه علينا أن نعيد قراءته من منظور حضاري بصورة شاملة، وذلك لمعرفة ظواهر هذا التاريخ وفرادته.

ويناقش الأستاذ نبيل عبد الفتاح "مفهوم الحضاري في الدراسات اللغوية والقانونية"، فأكد على سعة الخريطة الدلالية للمفهوم الذي يمتاز - كما يرى - بالغموض والسيولة والمجاز، وركز في كلمته على استعراض التجربة المصرية في نقل القوانين الأوروبية وتوطينها لاستكشاف الحضاري من خلالها.

وتناول أ.د. حازم حسني الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية "الحضاري في منظور المعلوماتية"، مؤكدًا أن هناك علاقة وثيقة بين الحضارة والتكنولوجيا، فالتكنولوجيا تؤثر بشكل واضح على الحضارة. وأشار إلى أنه ينبغي التمييز بين الحضاري والثقافي، فالحضاري له طابعه الكلي وينطلق من جملة التفاعلات بين المفردات، بينما الثقافي له طبيعة فردية. فالحضاري هو المستوى الكلي والثقافي هو المستوى الجزئي.

ثم ناقشت د. أماني صالح "المنظور الحضاري: المفهوم والمقومات والإشكاليات". فعرفت المنظور االحضاري بأنه "رؤية للاقتراب من المشكلة البحثية يركز على خصوصيتها الثقافية، مع مراعاة البيئة الثقافية والمكانية والزمانية التي تتم فيها دراسة الظاهرة، وتتشكل هذه الخصوصية نتيجة مجموعة من العوامل المتعددة والخبرات الحضارية. هذه الخصوصية لا تنفي وجود المشترك الإنساني، وهذا الأخير لا يعني عدم وجود تنوع. ويقوم المنظور الحضاري بعدة وظائف كغيره من المنظورات وهي التفسير والتحليل والتنبؤ. ورغم ضخامة الإشكاليات التي يواجهها المنظور الحضاري فإن ذلك لا يعني فشله بل ضرورة استمراره".

ثم تحدث د. إبراهيم البيومي غانم الخبير بالمركز القومى للبحوث الجنائية والاجتماعية بالقاهرة؛ عن "الحضاري من وجهة نظر العمل الخيري"، وركز غانم على أهمية إيجاد فروق واضحة بين المنظورين الغربي والإسلامي وذلك من خلال عدة مفاهيم كالدولة والمدينة، وأكد على أن العمل الخيري هو أصل في إدراك الإنسان المسلم ورؤيته للحياة، وربط العمل الخيري بالمقاصد الشرعية والدور التاريخي للأوقاف.

وعن المنظور الحضاري واستراتيجية الترجمة، يلاحظ أ. شوقي جلال - المفكر والمترجم - أن قضية الحضاري محل اهتمام على المستوى النظري، ولكنها غائبة عن مجال التطبيق، وأكد على أن تكون استراتيجية الترجمة جزءًا من استراتيجية أشمل للنهوض الحضاري، تتضافر فيها الترجمة والإبداع المحلي في توطين العلم والتكنولوجيا. تتضمن استراتيجية الترجمة الإجابات على عدة أسئلة من قبيل: ماذا نترجم؟ كيف نترجم؟ من يترجم؟ لمن نترجم (أي الجمهور الذي يقرأ الترجمة)؟ ومن آليات تطوير استراتيجية للترجمة: تنظيم مؤسسي للمترجمين، التخطيط المرحلي والنوعي، وضع خطة لتوفير قواميس متخصصة، العمل على توفير قاعدة معلومات خاصة بالترجمة.

وتحدثت أ.د. نادية مصطفى عن "المنظور الحضاري في الرؤية الإسلامية" وخبرة منظور حضاري في العلوم السياسية؛ حيث أكدت على تأكيد الصلة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية عند الحديث عن المنظور الحضاري ودراسته، وأهمية التميز بين المنظورات الحضارية المختلفة والتمييز بين مفهوم "الحضاري" و"المنظور الحضاري"، كما أكدت تعدد مصادر المنظور الحضاري، وأن المنظور الحضاري منظور مقارن بين حضارات متعددة وليس قاصرًا على المنظور الإسلامي. وأشارت إلى وجود بعد مشترك بين العروض والأوراق التي قُدمت فى الحلقة تمثل في تعبيرها عن خصوصية ثقافية.

ثم استعرضت خبرة العمل من منظور حضاري في الجماعة العلمية للعلوم السياسية، موضحة أن المنظور الحضاري منظور بيني، مشترك بين مجالات وتخصصات علمية مختلفة، وأنه يقضي على الثنائيات الجدالية، بالإعلاء من الرابطة بين النظري/ الحركي، والعلمي/ الواقعي، والقيمي/ المادي، والكلي/ الجزئي، والتاريخ/ الحاضر/ المستقبل، فهو يتجاوز الثنائيات السائدة، من أجل تطوير منظور علمي حضاري في كل المجالات.

وفي تشغيل وتفعيل المنظور الحضاري، أكدت الدكتورة نادية على تعدد أبعاد دراسة المنظور الحضاري بين: مدخل الجدالات بين المنظورات المختلفة المتقابلة، ودراسة الأصول الفقهية، وإعادة بناء المفاهيم السائدة وتأسيس وتأصيل مفاهيم جديدة، وتفعيل المنهاجية القيمية في دراسة الظواهر المختلفة، ودراسة النماذج الفكرية وما تقدمه من إسهام في المنظور الحضاري، وتحديد أجندة موضوعات وقضايا تعكس أولويات المنظور الحضاري، وتقديم وحدات ومستويات جديدة للتحليل.

ثم يأتي دور شباب الباحثين ليقدموا قراءاتهم في المحور الثاني من الكتاب حول مفهوم الحضاري في نماذج فكرية عربية وإسلامية لدى العديد من المفكرين المنتمين لمدارس فكرية مختلفة، سواء على صعيد مدرسة الفكر الإسلامي أو الفكر العربي. والنماذج المختارة من المفكرين تعكس تنوعًا جغرافيًّا بين المشرقين والمغربين العربي والإسلامي، ومذهبيًّا بين السنة والشيعة، وفكريًّا ما بين اليسار واليمين والوسط.

بدءًا من مدرسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؛ حيث يبدأ الباحث محمد كمال باستكشاف مفهوم "الحضاري"، وتلمس ملامح منظور حضاري عند اثنين من المفكرين الذين عنوا بالمسألة الحضارية فهمًا ونقدًا وتحريرًا واستخدامًا، وهما مالك بن نبي وشريعتي. حيث تتناول الورقة مفهوم الحضاري عند هذين المفكرين: تعريفيهما للحضارة ورؤيتيهما للحضارة الإنسانية: متعددة أم واحدة؟ وعلاقة الحضاري بالثقافي ورؤيتهما للديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي في المُركَّب الحضاري والعلاقة مع الآخر والبعد الإنساني. وتناقش في الجزء الثاني ملاح منظور حضاري لدى كل من المفكريْن، مبينًا أن لديهما منظورًا حضاريًّا تتميز ملامحه بالتنوع والتكامل والموقف النقدي من التراث والغرب والقدرة على التنبؤ.

ثم تناولت الباحثة فاطمة حافظ دلالات وأبعاد مفهوم "الحضاري" لدى الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، أين يقع المفهوم ضمن دائرة اهتماماته المعرفية؟ وما هو تعريفه له؟ وكيف يتشابك مع غيره من المفاهيم الإسلامية؟ وما هي خصائصه المميزة؟ وما هي الجوانب التطبيقية للمفهوم لديه؟ كما تناولت علاقة مفهوم الحضاري بمفاهيم مفهوم التوحيد والاستخلاف والأمة. وبينت الخصائص البنيوية للحضارة الإسلامية، واستعمالات المفهوم بين التنظير والتطبيق.

ثم حاولت الباحثة مروة صبحي استخلاص بعض أبعاد ودلالات مفهوم الحضاري لدى المفكر الإسلامي والمؤرخ طارق البشري؛ حيث بينت أن المستشار البشري قد تناول مفهوم الحضاري من أبعاد متعددة تستهدف في مجملها "استقلال الذات الحضارية". واستعرضت الباحثة المنظور الحضاري عند البشري- الذي يعبر عنه بمنهج النظر - الذي يستهدف حفظ كيان الأمة الجامعة، والأركان التي يقوم على أساسها. ثم تطرقت لأبعاد ودلالات مفهوم الحضاري في فكر البشري، متمثلة في أبعاد ثلاثة: البُعد التراثي - البعد غير الأممي الخصوصية - البعد المرجعي الشرعي.

وتناولت مروة صبحي أيضًا "الحضاري" في فكر رفيق حبيب، مشيرة إلى بعدين أساسيين يمكن أن تفسر مفهوم الحضاري عند رفيق حبيب: أولها البعد القيمي، الذي يميز وفقًا له بين: الحضاري المادي، والحضاري المعنوي، ويمتد لديه إلى تطبيق القيم على أرض الواقع. وثانيهما البعد المقدس المرجعي، الذي يشير إلى الثابت النابع من الاختيار الإيماني والذي يسود بين الشعوب وينتقل من جيل لآخر.

وانتقالًا إلى مدرسة الفكر العربي المعاصر، فقدم الباحث محمد العربي قراءة في مفهوم الحضاري في فكر أنور عبد الملك؛ من خلال رؤيته للعالم الذي تدور فيه دراسته للواقع وللتاريخ ولقضايا النهضة من ناحية، ووظيفة المفهوم عنده من ناحية أخرى. فوضح أن "الحضاري" في فكر أنور عبد الملك مفهوم يعبر عن التجمع الأشمل والبيئة التي تدور في إطارها تفاعلات العالم. أما وظيفة مفهوم الحضاري

في فكر عبد الملك، فتبلور- وفق الباحث - في: الشمولية- النهضوية، وارتباطهما بالمشروع الحضاري. وأشار الباحث إلى أن "الحضاري" كمفهوم لا يتسم بنفس الوضوح الذي يتسم به كمنظور لدى عبد الملك، فهو لا يقدم مفهومًا محددًا للحضارة والحضاري، وإن كان يصنع من هذا الحضاري منظورًا تحليليًّا يتسم بالشمولية لبحث قضية أساسية ومحورية في فكره وهي قضية "التنمية" العربية والمصرية.

ومن ناحية أخرى يشير محمد العربي إلى أن المفكر عبد الله العروي يقدم مشروعًا نقديًّا للتكوين الحضاري الثقافي العربي، وبالتالي ليس هناك مفهوم معين للحضارة والحضاري في كتاباته، وإن كانت القراءة في فكر العروي والنظر في رؤيته للعالم تكشف عن أن الحضاري عند العروي إنما هو الحداثي، والحداثي الغربي على وجه التحديد، وإن وسم بالإنساني. فالحضاري كمفهوم عند العروي- كما يرى الباحث - محدد بالحداثي، أما كمنظور فإنه محدد بالرؤية الحداثية للعالم.

وأشار الباحث محمد الجوهري إلى أن المفكر المصري السيد يس يدعو إلى تبني مفهوم واسع للحضارة يجمع بين النواحي المادية والجوانب الثقافية والاجتماعية. وأن مفهوم الحضارة عند السيد يسين يرتبط بالحضارة السائدة، وهي الحضارة الغربية، باعتبارها النموذج الذي يجب أن تحتذي به المجتمعات الأخرى حتى تنجز تقدمها من خلال مرورها بالمراحل المختلفة التي مرت بها هذه الحضارة. وفي هذا الإطار يتحدث السيد يس عن العلاقة بين الحضارات في ظل تحولات المجتمع العالمي، في محاولة للوصول إلى نموذج حضاري جديد.

وعن مفهوم الحضاري في فكر الدكتور محمد عابد الجابري، قال محمد الجوهري إنه يمكن قراءة عناصره في سياق موقفه من عدد من القضايا المهمة؛ أولها: نقده لإشكالية النهضة العربية، فالحضاري لديه مشروع للمستقبل انطلاقًا من الواقع. وثانيها: دراسته لإشكالية التراث في الفكر العربي والإسلامي، وكيفية التعامل معه. وأخيرًا: موقفه من مقولات صراع الحضارات؛ حيث قام الدكتور

الجابري بتفكيك مقولة صراع الحضارات التي طرحها مفكرون غربيون وتفنيد الحجج والأسانيد التي اعتمدت عليها باعتبارها مغالطات.

وأخيرًا تأتي مدرسة العلوم السياسية المصرية من منظور حضاري؛ حيث يرى الباحث عبده إبراهيم أن الحضاري عند الدكتور حامد ربيع وصف عام يميز به الأمم التي لديها مجموعة معينة من القيم. ويؤكد أن العلاقة بين المفهوم والمنظور فيها قدر كبير من التداخل لدى الدكتور ربيع؛ لأنهما يترتبان على بعضهما البعض، ومن ثم يشير إلى كيفية تحول الحضاري إلى المنظور في فكر وأعمال د. حامد ربيع، وإلى عناصر النموذج/ المنظور الإسلامي كما حددها ربيع، فضلًا عن مستقبله.

وتتناول الباحثة شيماء بهاء الدين رؤية د. منى أبو الفضل لمفهوم "الحضاري" وتأسيسها للمنظور الحضاري بناء على تصورها لهذا المفهوم. وذلك من خلال تناول رؤيتها لمعنى المنهاج والمنهاجية، وعملية تأسيس المنظور الحضاري، ومصادر التنظير الإسلامية (مصادر التأسيس - التراث). ثم تعرض الباحثة أبرز إسهامات د. منى في حقل العلوم السياسية، بدءًا من إسهامها في مجال النظرية السياسية امتد إلى النظرية الاجتماعية ككل، بالإضافة إلى ما قدمته من إضافات في مختلف فروع علم السياسة الأخرى، لا سيما في دراسة النظم السياسية (النظم العربية تحديدًا)، ومجال العلاقات الدولية.

وأخيرًا، تناولت الباحثة سمية عبد المحسن مفهوم الحضاري في فكر د. سيف عبد الفتاح، باعتباره مدخلًا لدراسة قضايا الأمة وإشكالاتها دراسة علمية في إطار العلوم الاجتماعية عمومًا، والعلوم السياسية على وجه الخصوص. بدءًا من التعريف بمفهوم "الحضاري" ودلالاته وما يستدعيه من إشكاليات التناول ودواعي التعريف، مرورًا بأبعاد المفهوم (المرجعي - المنهجي - الواقعي الاجتماعي - البعد العالمي الإنساني)، انتقالًا إلى المنظور الحضاري كأداة للمقارنة بين الأنساق المعرفية المتقابلة من ناحية، وأداة لتحليل الأحداث والظواهر السياسية من ناحية أخرى. وختامًا بتوظيف المفهوم والمنظور الحضاري سواء في المجال البحثي والأكاديمي أو في الواقع.

حصيلة الندوة

ساهمت التعقيبات على الجلسات من جانب الحضور من الأساتذة والخبراء في إثراء المداخلات الرئيسية في كل محور. وقدمت الدكتورة باكينام الشرقاوي مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات تقريرًا ختاميًّا عن أعمال الندوة يتضمن المحاور التالية:

أولًا: بلورة أبعاد مفهوم الحضاري:

تناولت الندوة مفهوم "الحضاري" على ثلاثة مستويات مختلفة: مستوى المجالات؛ حيث تم تناول مفهوم "الحضاري" في التاريخ، والقانون، والعلاقات الدولية، وحوار الثقافات، والعمل الأهلي. ثم مستوى الأجيال؛ فتم التعرض لمفهوم "الحضاري" لدى أربعة أجيال: الأوائل ثم الرواد المعاصرون، ثم جيل الوسط، ثم جيل الشباب، ثم المفكرين. وتمثل المستوى الثالث في تناول الحضاري لدى اتجاهات مختلفة، وقد غلب على الحلقة النقاشية الحديث داخل الدائرة الإسلامية العربية ولكن كانت هناك محاولات لعرض المفهوم لدى مفكرين من حضارات أخرى.

من ناحية أخرى تطرقت الندوة إلى أهمية مفهوم "الحضاري" وتعدد النظرة إليه، فهناك تنوع في النظرة إلى المفهوم ما بين اعتباره مفهومًا غامضًا ويعاني سيولة، أو كونه مفهومًا يتداخل مع غيره من المفاهيم. وإن كانت الندوة قد عكست التنوع الداخلي في المدرسة الحضارية الإسلامية في العلوم الإنسانية، فإنها عكست - من ناحية أخرى - غلبة هذه المدرسة في الحضور وضعف وجود تيارات أخرى تغلب عليها الرؤية النقدية لهذا المنظور، إلا أنه من الجدير بالذكر هنا إلى أننا نسعى لتأسيس حوار علمي بين الجماعات العلمية المختلفة، ولكن يبدو أن هذا الأمر يواجه صعوبات وحواجز كثيرة تمنع الآخرين من مجرد الاستماع إلينا.

وقد كثُر في البداية ربط المنظور الحضاري بالإسلامي ثم اتضح أن المنظور الحضاري لا يرتبط فقط بالمنظور الإسلامي، بل إنه يقوم على فكرة إعلاء الثقافي

بالمقارنة بالأبعاد والعوامل الثقافية الأخرى وبالتالي وصولًا إلى ما يشبه الإجماع أنه مفهوم شامل له أبعاد مادية وقيمية في الوقت نفسه.

كما حدث تداخل مع الثقافي والديني والإنساني والتاريخي والتراثي الفردي والجماعي، وحدث اشتباك مع الموقف من الحضارات الأخرى؛ هل هو محاولة لمقاربة الآخر أم محاولة لإبراز تميز الحضارة الإسلامية؟ وقد يكون مصدر هذا التداخل هو الخلط بين الحضارة والحضاري، فقد تحدث البعض عن مفهوم الحضاري من خلال الحديث عن الحضارة فتحدث عن خصائص الحضارة الإسلامية، ومن ثم يجب أن يكون هناك تمييز بين الحضارة ومفهوم الحضاري.

ويمكن إجمال عناصر مفهوم الحضاري فيما يلي:

- إن من أهم ما أجمعت عليه عمليات القراءة السابقة في فكر الأعلام حول مفهوم الحضاري أن كلًّا منهم يرى أن الحضاري وصف يلحق بالأمم ذات المنظومات القيمية الكبرى (استندت أو لم تستند للدين).

- التراث جزء مهم من المكون الحضاري لأي أمة، ومن ثم يجب عدم الإقلال من قدر التراث أو الموروث في مقابل تحدي الوافد.

- كما تحتاج الحضارة لإمكانات مادية، فإن المكون المعنوي فيها (الإرادة بتعبير مالك بن نبي، أو النموذج الفكري بتعبير د. حامد ربيع) هو محرك الانطلاقة والبعث الحضاري لها.

- إن الدين يمثل أحد البنى التحتية للحضاري.

- المنظور الحضاري ليس إسلاميًّا فقط.

- المنظور الحضاري يحمل معنى الجامعية وشمول الأبعاد.

- إن تأسيس المنظور الحضاري لا بد له من جهود ذاتية: منهاجية لتأسيسه وتأصيله، وتطبيقية لاختباره واستكمال بنائه، وتفعيلية لتجديده وتطويره.

- المنظور الحضاري نسق مفتوح يستلزم إسهام كافة التخصصات والأجيال والتوجهات.

- إن قراءة "الحضاري" في فكر الآخر لا بد له من وعي وتمييز المستوى المضموني للاستفادة منه، عن المستوى الإبستمولوجي الذي لا يجب نقله.

- لا بد لكل حضارة من مشروع حضاري، وإنْ كان لا يُفعَّل عند بعض الحضارات في بعض مراحلها التاريخية.

- الحضاري لا بد أن يتجاوز الثنائيات الحادة (القيمي- الواقعي، السياسي- الاجتماعي، الداخلي- الخارجي، الجزئي- الكلي، المادي- المعنوي، المجتمع- الدولة، الرسمي- غير الرسمي).

ثانيًا: احتياجات وإشكاليات كشف الغموض عن مفهوم الحضاري:

أثارت الندوة عددًا من التحديات تحتاج إلى مزيد من الجهد من أجل التغلب عليها وتعبر عن حلقات ضعف في استخدام هذا المنظور، سواءً في مرحلة التأسيس للمفهوم وأبعاده أو في مرحلة التطبيق والتراكم العلمي داخل الجماعة العلمية الواحدة وفي تواصلها مع الجماعات العلمية الأخرى في الوطن العربي والعالم الإسلامي وأيضًا في الجماعات الأخرى الغربية أو غير الإسلامية والعربية.

من الإشكاليات المثارة أيضًا العلاقة بين المثالي والواقعي؛ حيث يوجه كثيرًا للحضاري تهمة أنه مثالي وأنه يتحدث عن ما يجب أن يكون. وهناك أيضًا تحدي التعامل مع الأنساق المعرفية الأخرى من منطلق النقد والمقارنة وأن ذلك لا ينفي إمكانية حدوث تكامل بينها.

وتجدر الإشارة- في هذا الإطار - إلى:

- تجنب التعميم الزائد، وعدم قصر المفهوم على الإسلامي.

- ضرورة نهوض كل تخصص بكشف الغموض في المفهوم داخل هذا التخصص.

- في استجلاء مفهوم الحضاري في إطار محدد (الإسلامي على سبيل المثال) من الواجب عدم تبني رؤية مضادة للحضارات الأخرى.

- تحديد جوانب التداخل مع مفاهيم أخرى مثل الثقافي والديني والإنساني والتاريخي.

- إن استجلاء المفهوم عند مفكر محدد يحتاج إلى بعد المقارنة مع مفكرين آخرين (طرحوا نفس الفكرة أو النقيض لها) لا سيما إذا كانوا من دائرة حضارية أوسع (إسلامي مع غربي..)، أو مراعاة "السند الحضاري" بين المفكر والآخر.

- شمول المفهوم وكلياته يعني تعدد المستويات (فرد- جماعة- دولة- أمة)، كما يعني الجمع بين الأبعاد المادية والقيمية...الخ.

- وأخيرًا، ضرورة الخروج من هذه الإشكاليات بآليات لاستجلاء هذا الغموض، وأهمها ربطه بقضايا كبرى للمجتمع والأمة والعالم.

ثالثًا: مقترحات لتطوير الوعي والفهم والتناول لمفهوم الحضاري والمنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والسياسية، وأهمها المنظومة الثمانية التي قدمها أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، التي يمكن تنفيذها وتفعيلها عبر مشروع بحثي جماعي حول مفهوم الحضاري على غرار مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية.

وتتمثل ثُمانية دراسة الحضاري حسب طرح د. سيف فيما يلي:

1 - الخرائط الفكرية لتناول الحضاري.

2 - ربط موضوع ومفهوم الحضاري بالقضايا الثقافية الكبرى وجعله مدخلًا لها.

3 - البحث في إشكاليات مفهوم الحضاري وغموضه.

4 - دراسة الخطاب الحضاري في مختلف المستويات (أكاديمي- إعلامي- سياسي).

5 - أهمية إنشاء جماعة علمية:

- جماعية أفقية: في تخصصات مختلفة.

- جماعية رأسية: عبر الأجيال.

6 - مدخل القراءات الحضارية.

7 - تسجيل الخبرة الحضارية: كلٌّ في مجال تخصصه.

8 - تسجيل الخرائط الفكرية داخل الحضارة والفكر والثقافة الغربية.

كما جاءت مجموعة من التعقيبات حول ضرورة قراءة التنظير الغربي بشأن "الحضاري" بعناية وحرص والتفريق بين منهجية هذا التنظير ومضمونه. وفيما يتعلق بتناول "الحضاري" لدى عدد من النماذج الفكرية، جاءت تعقيبات بعض الأساتذة الحاضرين لتركز حول عدة نقاط منها:

- ضرورة تقييم التاريخ عند عدد من المفكرين مثل عابد الجابري، وكذلك استيضاح حجم التاريخ ومكانته في الفكر الحضاري الغربي.
- ضرورة تقييم المفكرين بصورة تتناسب وحجم أعمالهم ومضمونها الحقيقي.
- ضرورة إثارة التساؤلات حول فكر المفكرين في إطار الدوائر الأوسع، وكذلك الخروج إلى دوائر أخرى غير تلك التي شملت العلماء المعروض إسهامهم الحضاري.

ماذا بعد الندوة؟

إذًا، وبناء على ما كشفت عنه أعمال الندوة، فإن المنظور الحضاري يمثل استجابة نقدية للسائد في العلم الاجتماعي الغربي تحت وطأة المنظور الواقعي العقلاني المادي، وأيضًا هو المنظور الذي يتحدى الأسس المعرفية والمنهاجية والأنتولوجية للمنظور السائد تحت وطأة العلمانية والحداثة. إنه المنظور الذي يردُّ الاعتبار للهوية والثقافة والدين والقيم في العلوم الاجتماعية الحديثة، وهو

الذي يتحدى التقسيمات التقليدية لهذه العلوم إلى جزر منفصلة؛ حيث يدعو إلى البينية وتعددية المداخل العلمية. إنه المنظور الذي يتحدى "عالمية العلم الغربي" والمركزية الأوروبية- الغربية، على اعتبار أن مشاركة الدوائر الحضارية الأخرى غير الغربية شرط لتحقيق "العالمية المفقودة".

إن المنظور الحضاري يدشن "تحول منظوري في العلم الاجتماعي" Paradigm shift، إنه لا يتحقق بطفرة ولن يسود فجأة[1]. ولكنه يقطع خطوات دؤوبة في الغرب تحت مسمى "المدرسة النقدية بروافدها[2]، كما قطع خطوات دؤوبة في الشرق، سواء من جانب إسهام مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي

(1) لرصد هذا التطور، انظر عددًا من الكتب الصادرة عن أعمال قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة:

د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير)، العولمة والعلوم السياسية، (سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (1)، العام الجامعي 1998 1999)، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، 2000.

د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، (سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (4 5)، العام الجامعي 2001/ 2003)، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، 2004.

د. نادية مصطفى (إشراف علمي وتقديم)، أميرة أبو سمرة (مراجعة وتحرير)، مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية 2008 2010)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2011.

د. إكرام بدر الدين (تقديم)، د. نادية مصطفى (إشراف علمي)، د. أميمة عبود (تحرير)، المنظور البيني والعلاقات البينية في علم السياسة: إعادة نظر وقراءة جديدة (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية للعام الجامعي 2010 2011)، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2012.

(2) انظر في ذلك: أميرة أبو سمرة، مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية، رسالة دكتوراه، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: قسم العلوم السياسية)، 2014.

(من مرجعية إسلامية)[1] أو مدارس حضارية غير غربية وغير إسلامية[2]. وعلى هذا النحو فإنه يجد له تجليات على مستوى علوم اجتماعية عدة، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. ولقد كانت هذه الندوة التي ضمت أساتذة وخبراء من تخصصات متنوعة مؤشرًا ذي دلالة، وإن اختلفت مدارس كل منهم المعرفية والفكرية إلا أنه تبلور قدر من التوافق على ضرورة وجود أسلوب جديد للنظر تفرضه تحديات عديدة على العلم وعلى الحركة.

يواجه المنظور الحضاري - وفق هذا المفهوم الإجرائي السابق طرحه، وبالتركيز خاصة على الحضاري الإسلامي الذي تقوم عليه الجهة المنظمة للندوة - تحديات عديدة تتعلق بالجانب النظري والحركي وهي تحديات متشابكة في مداها ومجالها،

(1) انظر: د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد، مرجع سابق.

(2) انظر على سبيل المثال:

Sampson, W. Martin, Culture influences on foreign policy (in): Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds.): New Directions in the study of foreign policy, Boston: Allen and Unwin, 1987.

Zalewski, Marysia, Cynthia Enloe, Questions about identity on international relations (in): K. Booth, S. Smith (eds.), International relations theory today, Pennsylvania State University press, 1995.

Hatzopoulos, Paylos, Fabio Petito (eds.), Religion in international relations: The Return from Exile, Palgrave/ Macmilan England, 2003.

Giorgio Shani, 'Provincializing' critical theory: Islam, Sikhism and international relations theory, Cambridge Review of International Affairs,Volume 20, Issue 3, 2007.

Gregorio Bettiza, Civilizational Analysis in International Relations: Mapping the Field and Advancing a 'Civilizational Politics: Line of Research, International Studies Review, (2014).

Fabio Petito, Dialogue of Civilization as an Alternative Model for World Order, http://www.e ir.info

تستلزم مواصلة العمل ومضاعفة الجهود وتنوع المداخل وتعدد الوسائل؛ حيث إنه لا يمثل منظورًا سائدًا قادرًا على التأثير في الحركة من أجل التغيير.

ففي الجانب النظري، بذل هذا المنظور جهودًا متراكمة في إعادة تعريف مفاهيم أساسية: "السياسة، القوة، الحضارة..." ويبقى استكمال تفعيل هذه المفاهيم الجديدة لاستكمال توليد أدوات مبدعة في البحث والدراسة لتطبيق تعريفاته الجديدة في تناوله لعديد من المجالات والقضايا والموضوعات. نعم بذل جهد في ذلك من الرواد، على سبيل المثال في إطار مدخل الأنماط التاريخية ومدخل المنظورات الحضارية المقارنة لنظرية العلاقات الدولية، ومدخل الأبعاد الفكرية والفلسفية للعلاقات الدولية عند د. نادية مصطفى، ومدخل المقاصد ومدخل السنن عند د. سيف الدين عبد الفتاح، لكن الأجيال الجديدة في أحسن الأحوال ما زالت عبئًا على هذه الجهود، وعليها أن تبدع أدوات جديدة بعد أن تستوعب جهود الرواد.

يضاف إلى ذلك، الانفتاح على مناطق فكرية جديدة تتعلق بالتاريخ والاجتماع والتربية والفلسفة ليتسع نطاق تفاعله مع منجزات تيارات فكرية في الشرق والغرب: في تركيا وإيران والهند والصين واليابان وجنوب شرق آسيا وأمريكا الاتينية[1]، ناهيك عن الغرب التقليدي.

وهو ما يتطلب العمل بجد لإعداد أجيال من الباحثين تولي هذه المناطق

(1) انظر على سبيل المثال:

أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي، تقديم: محمد عمارة، سلسلة هذا هو الإسلام (6)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، ط1، تعريب وتحرير ومراجعة (إبراهيم البيومي غانم).

Sohail Inayatullah. Alternative Futures for the Islamic Ummah. at: http://www.metafuture.org/Articles/AltFuturesUmmah.htm

Mustapha Kamal Pasha. Islam as International Relations. Paper Presented at the 45th Annual Meeting of the International Studies Association. Canada: Montreal. 2006.

اهتمامًا، وتجيد لغاتها لتتمكن من الاطلاع على المنجز البحثي والفكري لهذه الأمم في مجال العلوم الاجتماعية من منظورات حضارية (غير عربية)، لا أن يتم النظر إليها من نافذة الغرب عبر لغاته، فمهما كانت جودة الترجمة عن طريق لغة وسيطة كالإنجليزية أو الفرنسية إلا أن ذلك لا يقترب من فعالية وقراءة الاطلاع المباشر.

لا يعني هذا إهمال الإسهامات الأصلية لمفكري الغرب، لكن ينبغي تجاوز الأسماء الشهيرة المتداولة إلى تيارات نقدية قديمة وحديثة؛ من أمثلتها مدرسة فرانكفورت في الفلسفة ومدرسة شيكاغو في علم الاجتماع، ومدارس نقد فلسفة رأسمالية السوق والهيمنة الثقافية ودراسات ما بعد الاستعمار التي بذلت فيها الماركسية الجديدة ممثلة في جرامشي وألتوسير وغيرهما[1]. والالتحام بهذه المدارس وتنظيم الجدل المعرفي معها ضروري لدفع عملية التغيير العالمي المطلوبة بمشاركة دوائر حضارية متنوعة.

وعلى الجانب الحركي من خلال التفعيل والتشغيل، ثمة أمور ذات أهمية كبيرة. فالساحة تزدحم بتيارات وحركات وجماعات وأحزاب تستخدم "الحضاري" بدون ضبط وأحيانًا بدون فهم لتسم برامجها بأنها "حضارية"؛ مما يدخل المنظور في ساحة السياسة الصراعية وهو المفهوم الذي تجاوزته، وكأنهم يشدون هذا المنظور للخلف ويستخدمونه كذخيرة وسلاح فكري في معاركهم السياسية التي لا تنتهي. وهو ما سيجلب على هذا المنظور انتقادات في غير موضعها، الأمر الذي سيستنفذ جزءًا كبيرًا من طاقته في الدفاع، وهي مهمة لازمة لكن ليست أساسية، فمهمته الأساسية هي الإبداع والبناء.

"الحضاري" ليس ملكًا لتيار أو حركة ولكنه توجه معرفي، يستعصي على

(1) انظر: أميرة أبو سمرة، مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية، مرجع سابق.

الامتلاك والاستحواذ والاحتكار. إنه تيار متدفق يتسع لإسهامات روافد عديدة، بشرط التخلي عن عقلية الاستظهار والنقول والترقيع ومحاولات الالتحاق النفعي. فالمنظور الحضاري يعني "الكلية في التفكير والنظر والتحليل، واستنادًا إلى القيم".

الأكثر خطورة أن المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية فكر وحركة أصبح بعد الثورات العربية التي شهدت صعودًا إسلاميًّا مطمعًا لفلول الفكر والبحث التي سبق - تحت حجة العلمية - أن تمسكت بعلمانية العلوم الاجتماعية، واستبدت ضد مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي، كما استبد الحكام بالحركات والقوى الإسلامية. وفي أحسن الحالات، لم يكن كف الهجوم يعني القبول أو الاستعداد للتفاعل، ولكن يعني الإهمال أو على الأقل الاعتراف بصعوبة المسار الذي استطاع أن ينتزع شرعية العلمية بعد أن حقق تراكمًا عبر ما يزيد عن العقود الأربعة.

وقد أخذت هذه الفلول تدعي وصلًا بهذا المنظور وهو منها براء، هذا الوصل المنتحل يستهدف البقاء على الساحة الفكرية والبحثية ثم تصدر المشهد الجديد التي بدأت الثورات العربية في غرس ملامحها استنادًا إلى مناصب في المجتمع البحثي من خلال لجان الترقية الأكاديمية والتحكم في حركة النشر والترجمة.

وازداد التحدي وضوحًا في إطار صعود الثورة المضادة؛ حيث عاد الهجوم- بل والإدانة - للحركية الإسلامية سواء الفكرية أو المجتمعية أو السياسية. بل يتم تشويه مفاهيم إسلامية ثابتة ومتسقة (مثل: الأمة، الخلافة، الجهاد...) لتوظيفها في لعبة صراع سياسي ممتد.

الأمر الذي يستوجب من بناة المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية أولًا جهدًا مضاعفًا لنشره وحمايته من المزايدات الأيديولوجية للمتحولين الجدد والاستغلال من توجهات سياسية وفكرية تحاول تصدر المشهد وقد تحقق لها بعض النجاح الذي يغري هذين الطرفين باستغلال "الحضاري"، خاصةً وأن

منجزات هذا المشروع العلمي الفكري للمنظور الحضاري مترامية ولا تحظى بتسويق جيد من مؤسسات علمية متعددة.

وقد آن الأوان من ناحية ثانية لتأسيس دورية فصلية محكمة تُعنى بنشر إسهامات الرواد والباحثين الجدد في المنظور الحضاري. بالإضافة إلى ترجمة بعض الأعمال الأساسية للرواد إلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية والتركية والفارسية. وترجمة الإسهامات العالمية من لغات تعاني الندرة في الترجمة كالأسبانية. وهذه الترجمة في الاتجاهين تستهدف الاطلاع الجاد والشغوف على منجزات شبيهة تشترك مع منظورنا الحضاري في توجهه النقدي البنائي الرافض لهيمنة النموذج العلماني المادي الوضعي.

ومن ناحية ثالثة، تنبغي مواصلة المشاريع البحثية المشتركة بين التخصصات المختلفة التي تتناول قضايا أساسية تواجه مجتمعاتنا كالعلاقة بين الدولة والمجتمع وكيف يشكل كل منهما الآخر، والحكم الرشيد، وإمداد منظمات ومؤسسات الأمة بزاد فكري موجه ومرشد للحركة.

ومن بين هذه القضايا أيضًا تكوين الأحزاب وإدارتها في مجتمعات تم فيها استيراد الهياكل التنظيمية لهذه المؤسسات من الغرب تحديدًا دون الوعي بالخلفيات الفكرية الكامنة وراء تأسيسها وفعاليتها في تلك المجتمعات التي تختلف عن مجتمعاتنا وإن كانت هناك أمور مشتركة معها. لذا ينبغي التمييز بين المؤتلف والمختلف، وقديمًا قيل إن العلم هو التمييز بين الدقيق من الأمور.

ومن ناحية رابعة: وفي مجال نشر المنظور الحضاري، فينبغي الاستمرار في العمل على تضمين المقرارات الدراسية في العلوم الاجتماعية في المرحلة الجامعية الأولى والدراسات العليا إسهامات المنظور في إطار مقارن مع غيره من المنظورات. مع تشجيع من لديه الرغبة والقدرة من طلاب الدراسات العليا على إعداد رسائل الماجستير والدكتوراه في مجالات تقع ضمن اهتمامات المنظور

تستثمر الجهود السابقة وترتاد مجالات متنوعة ومناطق بكر تستلزمها تطورات مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

ومن ناحية خامسة: وبالنسبة للمثقف العام لابد من تبسيط مخرجات ومنتجات المنظور في مقالات بالصحف والمجلات، وفي كتب غير متخصصة تتميز باللغة الواضحة المتخففة قليلًا من متطلبات النشر الأكاديمي الصارمة ليسهل الفهم والاستيعاب.

ومن المستحسن أن تفرد مساحات على وسائل التواصل الاجتماعي الجديدة على الإنترنت: "الفيس بوك، تويتر" لنشر المنظور، بشكل لا يخل برصانته ولا يصعب على طبيعة هذه الوسائل تحمله أو على مستخدميها التفاعل معه؛ من خلال جمل قصيرة موجزة توضح لب المنظور وإمكانياته وتفعيله عبر التواصل مع الشباب المتحفز لاستيعاب نظرة جديدة للواقع والعمل في المجالات المدنية والاجتماعية عبر حفز مبادراتهم ورفدها بظهير فكري داعم.

وختامًا، الحضارة هي فن عمارة الأسئلة وإجاباتها، وقد حان الوقت لأسئلة الغرس، لا أسئلة القنص العليلة التي عطلت مسيرة أمتنا أكثر من قرنين، تكرر نفسها ولا تبرح مكانها. الأولى بنائية نقدية متراكمة تتولد من مشكلات أمتنا تستهدف المدى الطويل والقصير، تغزل بتؤدة وجدٍّ، وتمكن إجابات وبدائل أصلية منفتحة مبدعة. أما أسئلة القنص فمستوردة مقلدة تتلصص على نتاج الآخرين دون وعي، وليتها تحسن فهمه وتتابع تطوره، بل هي تسيء ترجمته ابتداءً، وتغرقنا في جدل بيزنطي عقيم، وهي تستهدف مشاكل مجتمعات أخرى وتستنسخ نفس الإجابات المستوردة في المعرفة والفكر والبحث والسلوك.

أسئلة المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية معنية بالمستقبل غير منقطعة عن تاريخنا وذاكرتنا، تساءل الواقع ولا تهرب منه، تستفزه لتثوره، ولا تحبطه ولا تسخر منه. لا تقبع في جب التقليد ولا التغني بالماضي المجيد. تتطلع إلى أفق

الإنسانية، وتقتطف منه المشترك الإنساني وكل ما هو صحيح وصالح بميزان الحكمة. فلا استغناء أو استعلاء، ولا استصغار للذات ولا ولع بتقليد الغالب.

المهمة صعبة.. تحتاج إلى إخلاص ووعي وسعي، وتضافر الجهود والعمل الجماعي الذي يحتضن الإبداع الفردي ويغزله في نسيج جهود أصلية من أجل حضارتنا، التي هي في التحليل الأخير حضور فاعل على الأرض تحقيقًا لعمرانها، واستحقاقًا للاستخلاف عليها من المولى عز وجل الذي خلق الموت والحياة ليبلونا أينا أحسن عملًا.

وهكذا تعددت وتكاملت تخصصات وتوجهات ومداخل المساهمين في هذا العمل الجماعي الذي بلور فكرته ونظم محاوره الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى والأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح. ولا يسعنا إلا شكر كبار الباحثين وشبابهم الذين شاركوا فيه. كما نشكر من قام على الجانب الإداري والتنظيمي للندوة، وعلى إعداد أعمالها للنشر في هذا الكتاب من العاملين في مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

والحمد لله

ديسمبر 2014

مركز الحضارة للدراسات السياسية

في الحضاري

المفهوم والمنظور والقضايا

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

إن من الأمور المهمة التي استشعرها مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية بالإضافة إلى مركز الدراسات المعرفية أن مفهوم الحضاري من المفاهيم التي شاعت واختُلِف عليها؛ لذا كان من الأهمية أن يُدار حوار حول هذا الموضوع، لبيان أن الحضاري هو الذي يستوعب كافة طاقات التنوع والفعاليات المتعددة. ومن هنا وجب علينا أن نتحدث عن أن ذلك الاستيعاب داخل مفهوم الحضاري هو أول مؤشر في أن نقوم ببناء مفهوم الحضاري معًا ضمن جماعة علمية وبحثية ممتدة.

ومفهوم الحضاري هو ذلك المفهوم المظلة الذي لا يقتصر على مجال دون غيره لكنه يرتبط بالمجالات كلها، ذلك أن الحضارة على تنوعها لابد وأن تشمل كافة هذه العلوم والصنائع على حد تعبير ابن خلدون.

إذًا الأمر هنا يتطلب نوعًا من الاجتهاد الجماعي في صياغة هذا المفهوم أو تلك الصفة التي تستخدم أحيانًا لوصف أشياء كثيرة ومتناقضة في آن واحد.

وفي هذه الجلسة الافتتاحية طُلِب مني الحديث عن بعض الأسئلة المتعلقة بمفهوم الحضاري أكثر من تلك الإجابات التي يمكن أن نتحدث فيها بالنسبة لهذا الموضوع. فيتضح من الورقة الخلفية للندوة أنها انطلقت في مسارين:

الأول: مسار يتعلق بالدراسات والمجالات المختلفة التي يُطرح فيها هذا المفهوم ودائرة الفكر والخطاب الذي يتعلق بهذا المفهوم.

الثاني: مسار يتعلق ببعض القضايا التي يمكن أن يطرحها ذلك المفهوم من ترجمة وخلافه، ورؤى العالم وتأثيرها وغيرها من المسائل الكلية التي ترتبط بمفهوم الحضاري شئنا أم أبينا.

في هذا الإطار نود التأكيد على عدة أمور:

1 - أولها يتعلق بالدواعي التي تجعلنا نطرح هذا المفهوم وهذه الصفة "الحضاري" مجددًا، فقد أصبح من الشائع الآن أن نتحدث عن السياسي والثقافي باعتبارها أسماء وليست صفات، ومن هنا يبدو أن هاتين مسألتان متداخلتان؛ لأنه صار هناك إفراط في استخدام الأوصاف المتعلقة بالحضاري، وهذا الإفراط الذي يتعلق بالحضاري يَسهُل معه إضافة صفة الحضاري إلى أي اسم قبله فيصير لدينا مركبًا جديدًا يفرض التعامل معه بشكل من الأشكال، هذه المركبات يمكن أن تكون متمازجة ومترابطة وقد تكون متناقضة ومتصارعة. كل هذه الأمور قد تركت أثرًا مباشرًا وغير مباشر على مفهوم الحضاري. في هذا السياق صارت الفوضى في استخدام المفهوم من الدواعي الأساسية سواء أكاديميًا أو ثقافيًا أو فكريًا لمعالجة هذا المفهوم الذي يتعلق بالحضاري.

ومن المسائل المهمة في هذه الدواعي سواء كانت علمية أو نظرية، أن مفهوم الحضاري ليس حكرًا على أحد ولا مجال بعينه، فعندما دخل مفهوم الحضاري دائرة السياسي (أو التسييس إن شئنا الدقة) استُهلك بشكل تُضمن فيه عملية صراع كأن هذا الصراع صراع ممتد وفق ما قاله هنتنجتون في كتابه عن صراع الحضارات وفوكاياما في كتابه حول نهاية التاريخ. فجوهر الفكرتين هو الصراع الذي يؤدي إلى حالة من حالات فناء البشرية والتأثير على عمرانها واستمرارها والتأثير على موازينها.

2 - الأمر الثاني هو المفهوم الذي يتعلق بالمزاوجة أو المرادفة بين الحضاري والإنساني. ففي محاضرة سابقة للأستاذة الدكتورة نادية مصطفى في المغرب تحدثت حول "أنسنة مفهوم العلاقات الدولية"، فكلمة "أنسنة" ترتبط بأصل الإنسان، وجوهر هذه الكلمة في لغة العرب لها إيحاءات ومضامين غاية في الأهمية، ففي لغة العرب الإنسان أصلها أَنَسَ، ومنها "الأُنس" و"الونس" وكل هذه المرادفات من مقتضيات الاجتماع والاستقرار وهي من مقتضيات الاختيار المُفضي للائتلاف ومن مقتضيات التعارف.

وبخصوص فكرة الأنسنة وفكرة الحضاري ربما يكون هناك نوع من التعلق ما بين الفكرتين، وهو ما يجعلنا نؤكد الشعار الذي يتبناه الأستاذ محمد سليم العوا حول "الإنسان قبل الأديان"، هذا المعنى المتعلق بالإنسانية نضيف عليه أن الأديان جزء لا يتجزأ من أنسنة الإنسان؛ لأن الإنسان إذا تُرك بلا حد أو منظومة قيم تحميه وتدفعه فمن الممكن أن يتحول طابعه الإنساني إلى أدنى درجات الحيوانية في صراعه وافتراسه وهذا ضد منظومة "الإنسان، البيان، الكيان، العمران" وهي منظومة في غاية الأهمية لابد أن نؤكد عليها في هذا السياق.

3 - الأمر الثالث الذي نود التأكيد عليه هو ما يُعنى بالعلاقة بين الحضاري والثقافي، والأمر الذي يعطينا مجالًا أرحب في فهم الحضاري هو أن الثقافي على وجه الدقة هو الجهاز العصبي للحضاري، الذي يؤكد أن الحضارة ليست مجرد كلمة تطلق هنا أو هناك، وإنما هي معنى ومبنى في آن واحد. في هذا السياق فإن الثقافي يعبر عن تلك الحالة الشبكية داخل مفهوم الحضاري في عناصره المختلفة وداخل المجالات المختلفة والمنظومات والأنساق المختلفة التي تتعلق بالنسق الحضاري الإنساني العام. فالأمر الذي يتعلق بالتحليلات النقدية في الحضارة الغربية غاية في الأهمية والأمر الذي يتعلق بالتحليل الثقافي أيضًا غاية في الأهمية، كما

أنه من المهم دراسة الأمور التي تتعلق بالمنظومات المتعلقة بالمنظور الحضاري وما كُتب عنها حتى ضمن دائرة الاستشراق الغربي في هذا المقام حينما كان الاستشراق علميًّا.

4 - الأمر الرابع الذي نود التأكيد عليه أن الحضاري يستحضر ويشبك بين حلقات الزمن الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، وأن هذه الحلقات افتراضية لأن الإنسان يضع خطًّا وهميًّا تعسفيًّا محددًا لما هو تاريخي وما هو واقع، وخطًّا يبدأ منه استشراف المستقبل والأصل في هذه الخطوط الوهمية لفت الأنظار إلى مسألة أساسية وهي الوصل والشبكية بين حلقات زمن الثلاث الممتدة بين تاريخ وحاضر ومستقبل.

هذا الأمر الذي يؤكد أن لكل ظاهرة ذاكرة، إنما هو من صميم فكرة المنظور الحضاري، وليس لتلك الحضارات الوليدة أو الحديثة أن تنكر التاريخ أو تلغي التاريخ أو تُنهي التاريخ. فالتاريخ هو ذاكرة الظواهر ومن هنا وجب علينا أن نتعامل معه، ونرد له الاعتبار اللازم في عقل الإنسانية لأن من التاريخ عبر وخبرات.

5 - من الأمور المهمة أيضًا في نطاق هذا الحضاري هو الفكرة التي تتعلق بأصول التنوع والتعارف، فهو مسألة غاية في الأهمية لابد أن نضع لها أصولًا. ودائمًا نحرص على تأكيد أن (الاختلاف سُنة كونية، والتعايش ضرورة حياتية، والتعارف عملية، والأمور التي تتعلق بالحوار هي آلية من الآليات المهمة في هذا المقام). إن هذا الأمر الذي يتعلق بتشابك الاختلاف مع التعارف مع التعايش مع منظومة الحوار إنما تؤكد على هذه المعاني التي يتضمنها مفهوم الحضاري.

6 - وكيفية ترجمة الحضاري إلى مناخ مسألة غاية في الأهمية تتعلق بجهد يجب أن تقوم به الجماعة العلمية البحثية العربية والإسلامية على وجه الخصوص كي تعلن عن منظورات تثري عناصر التعدد والاختلاف،

ليس عيبًا أن يوجد خلاف في منظومة المعمورة لكن العيب أن يُفضي الاختلاف إلى تصارع وتنازع. وذلك الاختلاف إن أدى إلى ائتلاف فهو ثمرة عظيمة في عملية العمران؛ لأن الإنسان لم يُخلق ليكون نمطًا واحدًا وإنما ليكون متنوعًا ومتعددًا وكذلك خلقه الله. هذه المسألة في تقبل الاختلاف وإدارته والقدرة على التعامل مع كل هذه العناصر التي تتعلق بالحضاري إنما تفرض علينا كيفية ترجمة الحضاري إلى أدوات وآليات، وتفعيل هذه الأدوات لأنها من دون تفعيل تظل كلامًا منظومًا لا أثر له في مجال البحث العلمي، فضلًا عن أنه لن يكون له من أثر على الحياة التي تتعلق بعمران الإنسان وتواصله.

أ.د.عبد الحميد أبو سليمان

اطلعت على ورقة العمل والقضايا المطروحة ووجدتها مستفيضة وشاملة وتثير أسئلة كثيرة ومهمة، ونأمل إن شاء الله أن تكون نتيجة هذه الحلقة طرحًا جيدًا للظاهرة وتطويرًا لها.

في الوضع القائم للمسلمين والعرب نجد أننا في حالة تبعية وتخلف وانبهار بعنصر القوة والإنتاج لدى الغرب؛ لأنه يستجيب لاحتياجاتنا ومتطلباتنا المعيشية ولأننا في حالة المغلوب. لكن إن تركنا أنفسنا للاستمرار في هذا الوضع فسنبقى إلى ما لا نهاية في وضع التخلف والعجز.

إذا نظرنا إلى تاريخنا نوعيًّا فإنه كان بلا شك ظاهرة إنسانية راقية وحضارة ذات أبعاد إنسانية، وبعد ذلك حدث تدهور، لكن الأهم أن يكون همنا الحقيقي هو فهم الظاهرة التاريخية الإنسانية الإسلامية ومحاولة استعادتها لأنه دون ذلك فإن الإنسانية ذاتها في خطر، فالقضية الإنسانية الحضارية تدور حول ثلاثة أشياء بسيطة وكيفية استجابة الإنسان فيها هي: وجود الإنسان على هذه الأرض، والتعامل مع إمكاناتها للاستجابة لحاجاته في السكن والطعام والشراب، والاستمرار الإيجابي.

وكل ما يفعله الإنسان هو محاولة للاستجابة لحاجاته بالأسلوب الصحيح الذي يُقيم جماعة إنسانية متعاونة أو بأسلوب خاطئ يؤدي إلى جماعة الغابة المتناحرة.

عند الاستجابة بالأسلوب الصحيح نجد أنه لا غنى للفرد عن الجماعة، ولا تستقيم الجماعة بلا أفراد فيها. وأبو بكر رضي الله عنه في معركة العسرة تبرع بكل ماله فسأله النبي صلى الله عليه وسلم: "ماذا تركت لأهلك" فأجابه أبو بكر تركت لهم الله ورسوله. الله تعالى هو صاحب الأمر والرسول هو رئيس الدولة المتكفل بسد احتياجات أهله إن احتاجوا لشيء بعدما تبرع بكل ماله؛ لذا فهو ليس حريصًا على هذا المال، لكنه لو علم أنه سيترك أهله إن احتاجوا لشيء تسولوه فلن يُخرج شيئًا من ماله، وليس ماله كله.

هناك آية في غاية الأهمية وقد أُسيء فهمها، في معارك الإسلام قُتِل شهداء دفاعًا عن الأمة وتركوا أسرًا فيها يتامى قال الله فيهم ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾ (سورة النساء: آية 3). فمنْ فهم الآية يكون على الرجل أن يضحي بأن يكون زوجًا لامرأتين وثلاث وأربع لرعاية اليتامى من أبناء الشهداء الذين قُتلوا في معارك المسلمين دفاعًا عن الأمة. مثال ذلك زواج النبي صلى الله عليه وسلم بأم سلمة بعد موت زوجها في غزوة للمسلمين، وفي هذا بيان لعلاقة الفرد بالجماعة فلو علم المقاتل أنه حال موته سيضيع أهله ما خرج مقاتلًا في الأمة.

وبعد فإنه علينا طرح رؤيتنا وعليهم (أي الغرب) أن يقارنوا معنا لا أن نقارن معهم ونكشف عيوبهم وتتضح رؤيتنا لأنها الرؤية الصحيحة فهي الرؤية الإنسانية غير قاصرة على قطر أو زمن، وعلى الغرب أن يُدرك عيوب رؤيته. فالغرب الآن عنده قوة لكن كيف استخدمها؟ قد دمر شعوبًا، فقوته مبهرة لكن إنسانيته في الحضيض فهو كحيوان منطلق شرس مدمر، وسيدمر الإنسانية كلها إن لم يستعِد الرؤية الصحيحة.

والوجود الإنساني له بعدان، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سورة السجدة: الآيات7 - 9). قالت الملائكة ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (سورة البقرة: آية 30) فقال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: آية 30)، وقال إبليس ﴿أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (سورة الإسراء، آية 61) (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) (سورة ص: آية76).

الحيوان طين، وقانون الغرب هو قانون الحيوان، والروح عدل مطلق، فالغرب حين تحول عن الدين لأسباب، تحول إلى حيوان شرس مدمر.

في مجال العلوم السياسية، القومية ظاهرة حديثة أوروبية، لم يُبنَ نظام الدولي قط على أساس أن الفرنسي يحكمه فرنسي والتركي يحكمه تركي، فما هي القومية؟ القومية هي تكاتف السلالة ضد الآخر، أفتت فرق الفرنسي عند الألماني ليس بالمشترك ولكن بالمختلف لأنه لا صراع مع المختلف. وتصارعوا فيما بينهم صراعات هائلة في عملية افتراس للشعوب الأخرى، وقامت بينهم حروب عالمية، وحينما صارت مصلحتهم التعاون ضد الآخر تعاونوا.

الكتابات تدور حول العدل أساس الملك في السياسة الإسلامية، أما هذا المحور في السياسة الغربية متروك بالكلية وكل تركيزهم يدور حول سياسات القوة والمصلحة الوطنية.

من هنا علينا عرض رؤيتنا وقيمنا وطبيعة علاقاتنا المبنية على مفاهيم العدل والأخلاق والسلام وألا ننساق خلف هذه الرؤية الحيوانية بسبب انبهارنا بالقوة المملوكة لهم ونتغافل عن كل هذه العيوب.

يجب أن نبدأ التاريخ من جديد وأن نعرض رؤيتنا ونستعيدها، فاليابان أدركت

التحدي مع الغرب بعد ستين عامًا من إدراك العرب والمسلمين لكن أين اليابان الآن وأين المسلمون؟! بحسب د. العوضي أن دخل اليابان يفوق دخل العالم الإسلامي كله بحوالي إحدى عشرة مرة، فكيف يكون هذا؟ إنه الإنسان، فالإنسان في اليابان ثروة وعندنا هو عبء. السبب في ذلك أننا حاولنا التقليد في كل شيء (التعليم، الإدارة، الجيش...) مع ذلك فإن الهوة في ازدياد وكأن المسلمين يسيرون للخلف. يمكن التعبير عن ذلك أيضًا بأننا في حاجة إلى رؤيتنا الخاصة بنا وترك مقعد الناقل المتلقي الذي انتهى بنا إلى هوية مشوهة فنحن أحوج منهم إلى استعادة رؤيتنا. فمن هنا وببساطة نؤكد ضرورة استعادة ثقتنا في أنفسنا وفي رؤيتنا وفي كوادرنا الجامعية.

المحور الأول

مفهوم الحضاري

ومعالم منظور جديد في العلوم الاجتماعية

مفهوم الحضاري في نماذج رؤى العالم

أ. فؤاد السعيد[1]

يعد الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي أول من صك مصطلح رؤى العالم؛ حيث يميز بين الرؤية المادية والرؤية المثالية والرؤية الموضوعية للعالم. وقد استمر هذا التقسيم الثلاثي لرؤى العالم في الظهور لدى الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين على اختلاف توجهاتهم الأيديويوجية، فنجده على سبيل المثال لدى مفكرين ماركسيين لديهم تفضيل قيمي للرؤية المادية، كما نصادف التقسيم ذاته لدى مفكرين إسلاميين لديهم تفضيل قيمي للرؤية الموضوعية الإنسانية للعالم. إلا أن دلتاي لم يحظَ بالشهرة التي حظي بها غيره من فلاسفة الحضارة، وقد يرجع ذلك إلى عدم ربطه بين رؤية ما وبين حضارة معينة، وهو الربط الذي عادة ما يرتاح له القراء، إذ ينطوي على نوع من تأكيد الذات والهوية لجماعة أو لشعب أو للمنتمين لدين أو حضارة معينة عن غيرهم، دون التفات لما يتضمنه مثل هذا الافتراض من حكم جزافي أو تعميم مبالغ فيه وعادة ما لا يستند إلى قاعدة كافية من نتائج المسوح الإمبريقية خاصة تلك المتعلقة بموضوع منظومة القيم.

وفي المقابل، في عالمنا العربي والإسلامي ونتيجة للتوظيف الأيديولوجي، صعدت شهرة واحد من أبرز فلاسفة الحضارة الألمان في بدايات القرن العشرين وهو أزوالد شبنجلر خاصة كتابه الأشهر "انحطاط الغرب" أو "تدهور الغرب"؛ حيث يشير إلى دوْرين مختلفين تمر بهما كل حضارة: الأول (Culture) وهو دور الفتوة

(1) الخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

والازدهار والإنتاج الروحي، وأما الثاني (Civilization) فهو دور الهِرم والركود والإنتاج المادي دون الروحي، ونلاحظ هنا منظورًا خطيًّا هابطًا تمر به الحضارات كافة، يذكرنا بتلك الروح التي تشيع لدى بعض الاتجاهات الإسلامية التي تنظر للتاريخ الحضاري باعتباره تاريخ تدهور مستمر منذ النبوة حتى الآن. تختلف نظرية شبنجلر (المتشائمة) عن نظرية الحالات الثلاث (المتفائلة) التي صاغها أوجست كونت، والتي ترى أن البشر يتطورون من الرؤية الدينية إلى الرؤية الفلسفية إلى الرؤية الدنيوية الوضعية العلمية التجريبية، وهي النظرية التي تتسق مع فكرة "نهاية التاريخ"، أي وصول البشرية إلى منتهى تطورها مع الحضارة الغربية الليبرالية المعاصرة، النظريتان كلتاهما تتفقان حول وجود مسار رأسي واحد تمر به الحضارات كافة- سواء كان تدهورًا أو تطورًا - بغض النظر عما يعتبره البعض خصوصيات أبدية ثابتة لكل حضارة تميزها عن غيرها، وهو الاتجاه الذي سنشير إليه بالتفصيل لاحقًا.

وفيما يتعلق بالدراسات الأنثروبولوجية- خاصة الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية - يلاحظ أنها قد تحولت من استخدام مصطلحات "الثقافة" و"النمط الثقافي"... الخ، إلى مصطلح "الرؤية الكلية للعالم" World view وهو المصطلح الذي كان قد بدأ استخدامه في الفلسفة الألمانية كما أشرنا، بدلالة مشابهة لمعنى مصطلح "ثقافة"، ثم ما لبث أن حظي بالانتشار من بين عدد من المصطلحات المتشابهة والمتداخلة والتي تشير جميعًا إلى معانٍ ودلالات متقاربة وذلك من قبيل:

- نظرة أو رؤية Vision
- صـــورة Image
- توجيه معرفي Cognitive orientation
- رؤيـة معرفيـة Cognitive view
- منظور رؤية العالم World view perspective

- مبادئ متضمنة Implicit premises
- افتراضات أساسية Basic assumptions
- روح الثقافة (لشعب ما) Ethos
- خرائط معرفية Cognitive maps
- المقولات البدائية Primitive categories
- أشكال الحياة Forms of life
- التصورات الكونية النهائية Ultimate cosmology
- الفرضيات عن العالم World hypotheses... الخ.

وربما لتعدد هذه المصطلحات المتقاربة الدلالة فإن مصطلح "رؤية العالم" نفسه يظل من أكثر مصطلحات الأنثروبولوجيا غموضًا باعتراف العلماء والمفكرين أنفسهم الذين استخدموه في كتاباتهم.

وقد حاول بعض الأنثروبولوجيين تحديد دلالة المصطلح من خلال تمييزه عن غيره من المصطلحات المتقاربة معه في دلالتها خاصة "روح الثقافة" أو "الطابع القومي" أو "الشخصية القومية"، وربما كان أقرب المصطلحات لدلالة مفهوم "الرؤية الكلية للعالم" هو مفهوم إميل دوركايم عن "التصورات الجمعية" Collective representations الذي كان يعني به "ذلك النسق الفكري الذي يقدم صورة أو تصورًا عن الكون والعالم وعن مركز الأفراد في ذلك الكون، وعن علاقاتهم الاجتماعية المحكومة بذلك التصور".

ويميز ردفيلد بين مفهومَيْ "رؤية العالم" و"علم دراسة الكون" Cosmology الذي يقتصر على دراسة تصورات الشعوب عن الكون أو الوجود المادي الملموس دون ما وراء الوجود من عوالم متخيلة أو أتت في الكتب المقدسة أو موحَى بها.

ويعني ذلك أن "الرؤية الكلية للعالم" ليست كيانًا فكريًّا منظمًا وليست علمًا

منضبطًا ولكنها تحمل رؤية شعب ما للوجود وما وراء الوجود، سواء كانت هذه الرؤية علمية واقعية وضعية أو دينية أو ذات طابع فني جمالي أو غيبي أو أسطوري أو خليط من ذلك كله أو بعضه.

وقد اعتاد ردفيلد التمييز بين رؤية للعالم وأخرى بناء على اختلاف خبرات كل جماعة وأنماط تفكيرها والطابع المعرفي والوجداني لمكونات الرؤية.

خصائص رؤية العالم

ومن خلال استقراء تعريفات الأنثروبولوجيين الغربيين لمفهوم "رؤية العالم"، يمكن استخلاص ثلاث سمات جوهرية لهذا المفهوم؛ أما السمة الأولى فهي أنها رؤية ذاتية، ليس بمعنى الذات الفردية ولكن الذات الجماعية، فالرؤية أو النظرة هنا تنطلق من "الـذات" إلى كل ما عداها، وقد يفسر ذلك اختيار رائد الأنثروبولوجيا العربية، أحمد أبو زيد، لعبارة "الذات وما عداها" كعنوان لدراسته الرائدة لتفسير هذا المصطلح كما ظهر في الكتابات الغربية.

أما السمة الأخرى فتتعلق بكون الرؤية "كليـة" Holistic، إذ تشمل صورة الذات وكل ما عداها، أي الوجود المادي والمعنوي بما فيه ما وراء الوجود من معتقد أو غيب تؤمن به الجماعة وتعتقد، لا مجرد رؤية جزئية لقطاع محدود من العالم (الوجود المادي المشاهد).

أما السمة الجوهرية الثالثة والأخيرة، فتتعلق بكونها رؤية متسقة، تنشأ من الحاجة إلى الاتساق Coherence والرغبة في العثور على معنى للوجود دون أن يعني ذلك أن يكون هذا الاتساق أو ذاك المعنى علميًا بالضرورة، بل إن "الرؤية الكلية للعالم" كمفهوم ثقافي لدى جماعة معينة عادة ما تتضمن عناصر غير علمية، وهي عناصر لا تستمد شرعيتها وقيمتها- بل والاعتقاد بها- من "علميتها"، فالعالم المادي المشاهد الذي يهم فئة محدودة من النخبة العلمية في المجتمع لا يمثل سوى جزءًا محدودًا من الرؤية الكلية لدى كل الشعوب والحضارات. ويميز بعض

العلماء المسلمين مثل محمد تقي مصباح اليزدي بين مصطلحيْ "الرؤية الكونية" و"معرفة الكون"؛ حيث أن "معرفة الكون لا تشمل معرفة الله ومعرفة الغيب".

1 - أساليب الحياة:

أدى غموض مصطلحيْ "الثقافة" و"الحضارة" وتداخل وتضارب المقصود بكل منهما إلى نشوء احتياج لبعض المصطلحات الجديدة الأكثر دقة وتحديدًا في مفهومها والمقصود منها من قِبل العلماء في بعض التخصصات.

فإلى جانب مصطلح "الرؤية الكلية للعالم" الذي شاع استخدامه بين علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ثم انتشر ليُستخدم بين علماء الاجتماع الثقافي وفلاسفة التاريخ والحضارة، ظهرت مصطلحات أخرى أضيق مجالًا مثل مصطلح "أسلوب الحياة"، ونجد أوضح تعبير عنه في تمييز إريك فروم بين أسلوبين في الحياة: أسلوب التملك to have الذي يختزل علاقة الإنسان بالوجود من حوله في علاقة تملك من طرف واحد حيث ينشأ مجتمع الاقتناء المعاصر، أما النمط المقابل فهو نمط الكينونة to be؛ حيث تتحقق كينونة الإنسان من خلال إقدامه على تقديم جهده وإقدامه على العطاء والمشاركة والتضحية من أجل الآخرين، وشعوره بكينونة الحقيقة وسط الجماعة وهو أسلوب يختلف بشكل جوهري من مجتمع لآخر وقد يشكِّل فارقًا واضحًا بين حضارة وأخرى.

2 - أنماط التفكير:

أما المصطلح الآخر فهو مصطلح "نمط التفكير"، وهو المصطلح الذي زادت أهميته بعد استخدامه للتعبير عن الطابع العام للتفكير السائد لدى شعب بعينه في التاريخ أو في الزمن المعاصر، فيتم الحديث مثلًا عن نمط تفكير خاص بالإغريق باعتبارهم "رواد النزعة العقلية والفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة، لا لتحقيق مغنم أو دفع مغرم". ويميز "محمد عبد الرحمن مرحبا" بين هذا النمط الإغريقي في التفكير القائم على العقل وبين كافة أنماط التفكير لدى

الحضارات السابقة على حضارة الإغريق، ويشير إلى نمط تفكير خاص بالمصريين وآخر يميز الإيرانيين وثالث للهنود ورابع للصينيين. ولكن "مرحبا" يقصر مصطلح ومفهوم "النظرة الكلية الشاملة" على الطريقة العقلية الفلسفية التي ميزت الإغريق، أما طرق الحضارات الأخرى فلا ترقى من وجهة نظره إلى هذا المستوى. ولهذا فإنه يطلق عليها "أنماط تفكير"، فنجده يقول: "ليس معنى هذا أن الأمم الشرقية خلت من كل تفكير فلسفي وتمحيص عقلي، فلقد كان لدى الشرقيين عناصر مهمة من التفكير الفلسفي والحكمة العقلية، لكن هذه العناصر لم ترتقِ إلى مستوى البحث النظري المنظم والنظرة الكلية الشاملة، بل لقد ظلت محجوبة بسحب كثيفة من المذاهب الدينية والأساطير الشعبية والاهتمامات العملية".

ولهذا فإن "مرحبا" يعتبر نمط تفكير المصريين القدماء أدنى من نمط تفكير الإغريق لأن "أكبر همهم (كان) تطهير النفس الإنسانية، وإعدادها للانتقال من دار الفناء إلى دار البقاء. وأما التفكير النظري البحت والعمل العقلي الذي يكون رائده التفلسف للوصول إلى الحقيقة المجردة فأمر بعيد عن مركز اهتمامهم".

أما نمط التفكير عند الإيرانيين فتحدده الديانات الإيرانية القديمة- قبل الإسلام- وكان "يشوبها التفكير بوجود أصلين قديمين مدبرين للعالم هما: أهورا مزدا Ahura Mazda إله الخير وسبب النظام في هذا العالم والمسئول عن إقرار العدالة ومحاسبة النفوس بعد الموت، وأهريمان Ahriman إله الشر والمرض والموت وملك الشياطين. فتقسيم الكائنات إلى طاهرة ومدنسة، والصراع بين الخير والشر.. هذا هو لب المذهب الديني والعقائدي لدى الإيرانيين.

ويتميز نمط التفكير عند الهنود بالعمل على "التخلص من دورات التناسخ Cycle des transmigrations.. والتحرر من الألم بقتل سلطان الرغبة.. والقضاء على كل تعلق بالعالم".

وأنشأ الهنود "مذهبًا في الحياة تحركه نفحة روحية واحدة رائدها التوافق التام

في الطريق المؤدي إلى السكينة Salut (أي) الخلاص الذي يصل إليه السالك بإماتة كل رغبة فيه.. فهنا يكمن البراهما أو النيرفانا".

وأخيرًا هناك نمط التفكير عند الصينيين الذي يقوم على "ثنوية.. تختلف كثيرًا عن ثنوية فارس.. فالضدان (الين) Yin و(اليانج) Yang ليسا مبدأين متعارضين أحدهما في صراع مع الآخر، وإنما هما مظهران يكمل أحدهما الآخر ولا يوجد أحدهما إلا بوجود الآخر ولابد من اجتماعهما معًا لتحقيق النظام الكوني".

3 - الأنماط الثقافية:

ويعرف كليفورد جيرتز "نمط التفكير" أو "النمط الثقافي" بأنه "نسق الأفكار والمعتقدات والرموز المميزة لجماعة أو ثقافة بعينها".

وترى روث بندكت أن "كل ثقافة تختص بنمط أو عدة أنماط ثقافية تمنحها الصفة التي تميزها عن سائر الثقافات الأخرى"، كما يعرفها كروبر بأنها "ترتيبات أو أنساق من العلاقات الداخلية التي تعطي أي ثقافة تماسكها وخطتها وتحفظها من أن تكون مجرد تراكم لأجزاء عشوائية".

يلاحظ هنا أنه على خلاف النظرة الضيقة التي لاحظناها في رؤية "مرحبا" الفلسفية العامة لأنماط التفكير بين الحضارات المختلفة وتمييزه لنمط تفكير الإغريق، فإن تعريفات الأنثروبولوجيين والاجتماعيين لمفهومَيْ "نمط التفكير" و"النمط الثقافي" تتسم بقدر أكبر من التجريد والحيادية في الحكم والتقييم على المجتمعات والحضارات المختلفة، إذ تركز أساسًا على تميز طريقة تفكير أو ثقافة شعب أو حضارة ما بإضفائها نوع من التنظيم على الأفكار والمعتقدات والرموز الثقافية، بصرف النظر عن نوعية هذا التنظيم: عقلي محض أو روحي محض أو أسطوري أو خرافي أو ديني يجمع بين الغيب والعقل في ذات الوقت، فكل أنماط التفكير لكل الثقافات تتساوى من منظور البحث المحايد العلمي سواء في مجال الاجتماع أو الأنثروبولجيا.

ولكن تمييز نمط التفكير العقلي عند بعض الدارسين يكشف عن الإشكاليات العميقة للدراسات الفلسفية والثقافية والحضارية المقارنة والتي أدت إلى سيادة المركزية الغربية في مجال هذا النوع من الدراسات. فالدراسات المقارنة ظلت لفترة طويلة تعني "المقارنة بين كافة المجتمعات والثقافات بمصطلحات المعايير التي تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية في مجالات المدرك وغير المدرك، وبدلًا من أن ينظر المفكرون ممن ينتمون إلى المجتمعات والثقافات الأخرى إلى المجتمع والثقافة الغربيين من منظورهم الخاص، نراهم وقد قبلوا المصطلحات التي زودهم بها مفكرو الغرب.. إن ما يدعى بالدراسات المقارنة كان في المقام الأول بحثًا عن الوقائع أو ترتيبًا للمعلومات بشروط ومصطلحات بنيان تصوري Conceptual structure قد سبقت صياغته في الغرب".

ويعرف علي زيعور "النظرة العامة للعالم" في الموسوعة الفلسفية العربية بأنها "نسق الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم.. ولذلك فإن المجمل لتلك الأفكار يقترب جدًّا من مفهوم الفلسفة.. النظرة العامة إلى العالم تبحث في المجال عينه الذي هو الفلسفة، والأفكار (الأيديولوجيا) (أو علم الأفكار) وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي".

ويميز زيعور بين تعبيريْ "العالم" و"الكون"، ويرى أن "العالم" هو العالم الحسي وعالم الإنسان، وأن "الكون" هو أوسع لأنه يشمل المعلوم (العالم) وأيضًا الكائنات الأخرى اللامعلومة بعد والتي ستوجد أو كانت أو ستكون، ولكن الدراسات الفلسفية ودراسات تاريخ الفكر والاجتماع وتاريخ الأفكار درجت على استخدام المصطلح Weltanschauung / World view / Vision du monde بالمعنى الأوسع - أي الوجود وما وراء الوجود - (وربما كانت أقرب صياغة من تراثنا الإسلامي هي "عالم الغيب وعالم الشهادة" أو "عالم الغيوب وعالم الشهود" وتمت ترجمة المصطلح الأجنبي عادة إلى تعبير "رؤية العالم" أو "الرؤية الكلية للعالم").

ويؤكد ستروس على أن الجوهري في هذا المفهوم هو سمة العمومية والشمول فهي فهم عام للكون، ليس عامًّا فقط بل هو فهم شامل، ويعرفها: بأنها "طريقة في التفكير تنص على أنك إذا لم تفهم كل شيء فليس بوسعك تفسير أي شيء". ويلاحظ ستروس أن هذا الأسلوب في الفهم مناقض كليًّا لما يفعله التفكير العلمي، التقدم خطوة خطوة، في محاولة إعطاء التفسيرات لعدد محدود من الظواهر، ثم الانتقال إلى نوع آخر من الظواهر وهكذا، ويعتبر ستروس أن هذا الطموح الكياني هو من قبيل ما يخص العقل المتوحش (أو البري) وأنه يختلف تمامًا عن إجراءات التفكير العلمي. ويرى ستروس أن الأسطورة " تعطي الإنسان وهم القدرة على فهم الكون وأنه فعلًا يفهم الكون، وهذا بالغ الأهمية لكنه مجرد وهم بالطبع".

درجت بعض الكتابات التي ربطت رؤية كلية ما بحضارة معينة، على إهمال عناصر التطور في الرؤية، على اعتبار أن هذه الرؤى تتسم في جوهرها بالثبات، كأن نقول مثلًا الرؤية الغربية للعالم أو الرؤية الصينية للعالم أو نقول التصور الإسلامي أو النسق الإسلامي في مقابل النسق الغربي. وأحيانًا ما يتم ربط الرؤية بمرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة تختلف عما يسبقها أو يتلوها- تاريخيًّا- من مراحل داخل نفس الحضارة كأن نقول مثلًا (الرؤية القروسطية للعالم) أي تلك الرؤية المسيحية ذات الطبيعة الخاصة التي طبعت أوروبا في العصور الوسطى والتي تلتها في العصور الحديثة "الرؤية الغربية الحديثة للعالم"؛ حيث لم يعد الحديث- جغرافيًّا- عن حضارة أوروبية فقط ولكن عن امتدادات لها إلى الخارج (أمريكا الشمالية/ استراليا/ أجزاء من أمريكا الجنوبية) فأصبح الحديث عن (الغرب) ورؤيته "الحديثة " للعالم التي تقوم على مبادئ عامة مثل العقلانية والوضعية.

يحدد كرين بريتنون مفهومه للرؤية الكلية للعالم بأنها "هذا النوع من الأفكار التي آمن بها العامة بشأن القضايا الكبرى المتعلقة بمصير الإنسان عن الخير والحق والجمال، وعن النافع ونمط الحياة التي ينبغي على الإنسان أن ينشدها لنفسه على الأرض.. إننا بصدد دراسة الرأي، بل الرأي العام دون الفكر بمعناه الشكلي" وهو

مفهوم يلتقي مع مفهوم "ثقافة الجماهير" في الفرع المعرفي المستحدث الذي يعرف الآن بالدراسات الثقافية.

4 - الموقف إزاء الوجود وما وراء الوجود:

يعاني مصطلحيْ "الرؤية" و"التصور" تأثير المفهوم العلمي الواقع لا الثقافي الحضاري الخاص بـ "رؤية الكون" أو "تصور الكون" Cosmology والذي يركز على الصورة العامة للكون المادي (الأرض والسماء) الذي نعيش فيه (التصور النيوتوني للكون) - أي المادي الذي تحكمه قوانين نيوتن، أو أن نتحدث عن تصور أينشتين للكون المادى الذي يعتمد على نظريته في النسبية ودمجه بين المفهومين الأساسيين: الزمان والمكان في مفهوم مركب واحد "الزمان/ المكان". وربما لاحظنا أن التباين والاختلاف بين الرؤى الكلية للعالم من حضارة لأخرى لا يختلف فقط في محتوى الرؤية أي العناصر التي تؤلفها، ولا حتى في الطريقة التي يتم بها ترتيب أو تنظيم هذه العناصر أو المكونات (أي نمط الرؤية)، أو حتى الاعتقاد بالوجود وما وراء الوجود أو الاعتقاد بأحدهما مع إنكار الآخر، ولكن الاختلاف والتباين يتجاوز هذا المستوى إلى مستوى آخر يتعلق بالمنظور الخاص أو وجهة النظر التي تتخذها جماعة ثقافية وحضارية ما إزاء الوجود وما وراء الوجود، أو لنقل الموقف إزاء الوجود وما وراء الوجود، هل موقف الإنسان إزاءهما هو موقف المنتمي لهما، المشارك في حركتهما، في علاقة حميمة، أم أنه موقف الانفصال عنهما، موقف المراقب عن بعد لشيء غريب عنه، عدو له، وبالتالي تصبح العلاقة علاقة استنزاف للطبيعة وإخضاعها من خلال معرفة قوانين حركتها عن طريق العلم؟

وفي معنى قريب من ذلك يرى سيد حسين نصر أنه "توجد طريقتان للحصول على معرفة بدايات الأشياء ونهاياتها: إحداها طريقة الجدل والتمحيص (أو الملاحظة) والأخرى طريقة التطهر الذاتي والزهد (المجاهدة)".

وفي الفهم ذاته تنطلق العديد من الكتابات- غربية أو شرقية- من مسلَّمة عبَّر عنها "مهدي عامل" بوضوح في كتابه. ويحذر "عامل" من استشراء فكرة أن كل مقاربة علمية أو عملية للشرق محكومة بضرورة الوقوع في منطق الاستشراق، أي منطق الفكر الغربي، كأن هذا الفكر هو فكر عقلي، من حيث هو بالضبط فكر غربي ويشير إلى "مقاربة روحية للشرق تأتي الشرق من جهة القلب وحده- دون العقل- إذ كل عقل هو - بضرورته - غربي".

ويُعبر البعض عن هذين القطبين بطرق عديدة وتحت تسميات متشابهة، ولكنهم يجمعون على أن الموقف الإسلامي أو الرؤية الإسلامية للعالم لا تمثل أحد هذين القطبين.

يتمثل هذان القطبان عند علي عزت بيجوفيتش - على سبيل المثال - في النظرة الدينية والنظرة المادية للعالم، إذ يرى أن "هناك فقط ثلاث وجهات من النظر متكاملة عن العالم، هي: النظرة الدينية والنظرة المادية والنظرة الإسلامية. هذه الوجهات الثلاث من النظر تعكس ثلاث إمكانيات مبدئية هي: (الضمير والطبيعة والإنسان) تتمثل كل منها على التوالي في: المسيحية والمادية والإسلام. وسنجد أن جميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم - في التحليل النهائي - يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظريات الثلاث العالمية الأساسية. تأخذ الأولى نقطة بدايتها وجود الروح، والثانية وجود المادة، والثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معًا".

ومن الواضح أن بيجوفيتش يستخدم مصطلح "الدين" هنا بمعنى محدد هو "المعنى الذي تنسبه أوروبا إلى الدين" وهو أن الدين تجربة فردية خالصة لا تذهب أبعد من العلاقة الشخصية بالله.

ووفق ذات التقسيم القطبي الثنائي - وإن بكيفية مختلفة- يرى زكي نجيب محمود "أن في العالم طرفين مختلفين من حيث النظرة إلى الوجود؛ طرف منهما

يتمثل في الشرق الأقصى: الهند والصين وما جاورهما، ويتمثل الآخر في الغرب: أوروبا وأمريكا.. فأما الشرق الأقصى فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي ببصيرة تنفذ خلال الظواهر البادية للحس إلى حيث الجوهر الباطن.. بحدس مباشر.. ومثل هذه النظرة المعتمدة على اللمسة الذاتية المباشرة التي لا تحتاج إلى تعليل وتحليل ومقدمات ونتائج.. بما يشبه التذوق، هي ما يميز الفنان في نظره إلى الأشياء، ونحن إذا أخذنا "الفن" بمعناه الواسع شمل فيما يشمله تصوف المتصوف وخشوع المتدين؛ لأن هذه كلها جوانب لوقفة واحدة، هي وقفة من يدرك العالم بروحه لا بعقله. وأما الغرب فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي بعقل منطقي تحليلي يقف عند الظواهر مشاهدًا لها وهي تطّرد.. فيجعل من هذه الاطّرادات في الحدوث قوانين يستخدمها.. ولابد لمثل هذه النظرة من السير في خطوات استدلالية تنتزع النتائج الصحيحة من مقدماتها الصحيحة، وتلك هي نظرة العلم[1]. بعد هذا الشرح المفصل لهاتين النظريتين المتميزتين-والمتطرفتين في الواقع- يشير محمود- دون تفصيل- إلى أنه قد "التقى الطرفان في الشرق الأوسط طوال عصوره التاريخية، ففي حضاراته القديمة تجاور الدين والعلم.. ثم شاء الله لهذا الشرق الأوسط أن يكون مهبطًا للديانات المنزّلة جميعًا.. هذا جعل أهل الشرق الأوسط ينظرون إلى الوجود بالنظرتين معًا: بالنظرة الروحانية، التي هي في صميمها نظرة الفنان.. وبالنظرة العقلية المنطقية التي تحلل وتستبعد وتستدل"[2].

هذا التقسيم لرؤى العالم بين قطبين هو الذي يطبع نظرة تيار عريض ممن تناولوا الموضوع - رغم اختلافهم في التفاصيل- وظلت الرؤية الإسلامية للعالم مجرد جمع أو تركيب أو توفيق بين هذين القطبين المتميزين، ويظهر هذا الوضع

(1) زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، سلسلة التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص 3 4.
(2) المرجع السابق، ص4.

في العديد من فروع العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية الغربية التي مسَّت الموضوع من قريب أو بعيد. ففي مجال الفلسفة - على سبيل المثال - طرحت "الفلسفة المقارنة" التساؤل عما إذا كانت هناك رؤية فلسفية للعالم خارج التراث الغربي، وكان برتراند رسل هو أول من اعترف صراحة بأن ما يطلق عليه تاريخ الفلسفة ليس إلا تاريخ للفلسفة الغربية وليس تاريخًا للفلسفة بوجه عام.

ويرى الفيلسوف الهندي المعاصر دايا كريشنا أن "السؤال أثير مرارًا وتكرارًا فيما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية وهما التراثان البارزان خارج التراث الغربي. ومنذ عهد قريب تفجر النقاش حول ما إذا كان هناك شيء مثل الفلسفة في إفريقيا أم لا، (ثم يتساءل) ومن المثير للدهشة أن هذا السؤال لم يثر على الإطلاق بالنسبة للفلسفة الإسلامية، (ثم يحاول الإجابة) من المحتمل لأنها اشتقت إلهامها رأسًا من الإغريق وشيدت بوعي منها فوق أعمالهم، وفي الحقيقة فإن معظم تواريخ الفلسفة الغربية قد أفردت فصلًا للفلسفة العربية، ولكنهم يعاملونها في الغالب كشيء هام في سياق المدخل الغربي إلى أفلاطون وأرسطو حتى حان الوقت الذي أصبحا فيه متاحين في مصادرهما الغربية"[1].

ويلاحظ أن زكي نجيب محمود فصَّل في شرح الرؤيتين الغربية والآسيوية للعالم في كتابه "الشرق الفنان" الذي صدر عام 1960 دون أن يفصِّل في الرؤية الوسطية- الجامعة بين القطبين- في الشرق الأوسط، رؤى الحضارات والأديان المنزّلة التي انتهت بالإسلام.

ولم يأتِ التفصيل إلا بعد حوالي أربعة عقود، فهذه الرؤية الوسطية الجامعة لحضارات وأديان الشرق الأوسط تولدت نتيجة وجوده الجغرافي- والموضوعي- بين حضارتين متطرفتين، إذ "حدث أن تجاورت أمتان تجاورًا مباشرًا، إحداهما

(1) دانا كريشنا، الفلسفة المقارنة: ماهي، وما ينبغي أن تكون، مجلة ديوجين، مركز مطبوعات اليونسكو، ص ص 66 67.

كانت تلجأ إلى النوع الأول، والثانية تلجأ إلى النوع الثاني. أما الأولى فكانت فارس القديمة، وأما الثانية فهي اليونان".

وتصل وسطية حضارات الشرق وأديانه إلى ذروتها في النمط الثقافي العربي الذي استطاع أن يدمج الطرفين في كيان ثقافي واحد. وربما كان هذا التوحد في الثقافة العربية خافيًا بعض الخفاء قبل نزول الإسلام.. لكن عندما نزل الإسلام حدث شيء ثقافي واضح ومهم جدًّا، وهو أن برز دور العقل. وتجسد ذلك في ظهور (علماء لغة، علماء فقه، ضوء، فلك، كيمياء، وهكذا) فهذا نوع جديد كل الجدة وقائم على محور واضح المعالم وهو محور العقل.

وفيما يتعلق بالمقصود "بالموقف إزاء الوجود" يوضح "محمود" أن المقصود هو الطابع العام السائد- أكثر من غيره- والذي يكشف خصوصية حضارة ما دون أن يعني ذلك انطباقها على كل فرد بطبيعة الحال"، فإذا قلنا إن اليونان تميزوا بمنطق العقل فلا نقصد أن كل يوناني في الطريق هو هكذا.

وبنفس المعنى يمكن أن نشير إلى بعض مفكري الغرب الذين تتقارب رؤيتهم الفلسفية مع الرؤى الشرقية، كما نجد في الفلسفية الحدسية عند برجسون أو اسبينوزا الذي اعتقد أن الكون حقيقة شاملة (الجوهر) أو شوبنهور الذي يرى أن الأحياء كافة أجزاء من حقيقة واحدة أو جوته وإعجابه وتأثره بالرؤى الشرقية.

ولكن هذا لا يعني أن هذه الأفكار الفلسفية قد شاعت وتقبلها الوسط الحضاري الغربي لتؤثر في نمط التفكير وأسلوب ممارسة الحياة في مجتمعات الغرب مثل نمط التفكير المنطقي الاستدلالي الذي نشأ مع اليونان القديمة أو مثل أفكار العلمانية (الدنيوية) أو الوضعية التي لا تأخذ مأخذ الجد إلا ما هو موجود في العالم الواقعي المحيط بالإنسان بحيث يمكن تحديده تحديدًا موضوعيًّا، بل ويمكن قياسه أيضًا.. الخ، فمثل هذه الأفكار هي التي سادت- أكثر من غيرها- لتطبع الرؤية الغربية الحديثة للعالم بطابعها الخاص الذي يميزها عن غيرها من رؤى الحضارات الأخرى.

الحديث عن مفهوم "الرؤى الكلية للعالم" هو حديث على مستوى عالٍ من التعميم والتجريد، فالرؤية الكلية لحضارة ما تركز على ما هو جوهري عام في ثقافات الشعوب والمجتمعات التي تنتمي لهذه الحضارة، وما هو جوهري عام فضفاض يستوعب ما يسمى بالطابع القومي أو الشخصيات القومية لتلك الشعوب التي تجمعها رؤية كلية واحدة.

وعلى سبيل المثال، فإن الرؤية الكلية الغربية الحديثة للعالم والتي تقوم على مبادئ عامة مثل اتخاذ موقف المراقب عن بعد إزاء الطبيعة، موقف عدائي استنـزافي لها، موقف معرفي هدفه الأساسي معرفة الطبيعة والمجتمع من خلال إعمال العقل لاستكناه قوانينهما بهدف السيطرة عليهما.. ومثل المبدأ الوضعي، أي قصر الاهتمام الجدي على ما له وجود موضوعي يمكن الاستدلال عليه وقياسه من جزئيات العالم المحيط، دون استغراق في الكليات الماورائية.. إلخ، فهو موقف معرفي وضعي في جوهره. هذه الرؤية الكلية هي من العمومية على مستوى الحضارة الغربية، بحيث تستوعب تحتها الطابع العقلي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الفرنسي، والطابع التجريبي الحسي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الإنجليزي، والطابع المثالي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الألماني، والطابع البراجماتي العملي النفعي الذي يطبع الشعب/ المجتمع الأمريكي، وبالتالي يكون من الخطأ أخذ أحد هذه السمات الفكرية/ السلوكية التي تطبع شعبًا/ مجتمعًا بعينه والقول بإنها تمثل جوهرًا للرؤية الغربية الحديثة للعالم.

تيار الإسلام الحضاري

تموج المجتمعات الاسلامية بالنزعات المطالبة بالتغيير، وتشهد جدلًا جادًّا حول البوصلة التي ينبغي أن تحدد وجهة هذا التغيير، ما بين القائلين باستحضار الخبرة الحضارية الغربية المعاصرة، والقائلين بالاكتفاء باستحضار الخبرة التراثية الإسلامية. في هذا المناخ الفكري القائم على الاستقطاب الحدي،

ظهر تيار الإسلام الحضاري ليقدم محاولة لاستلهام ودمج الخبرات الحضارية الأساسية الثلاثة داخل العالم الإسلامي وحوله وهي: التراث الإسلامي والخبرة الحضارية الغربية والخبرة الحضارية الآسيوية، باعتبارها الخبرات الثلاث التي مارست تأثيرًا واقعيًا لا يمكن إنكاره في التاريخ الاجتماعي لتلك المجتمعات وحتى اليوم.

الاحتواء الحضاري للغرب- لا استبعاده

وعلى العكس من بعض التيارات الإسلامية في قلب العالم الإسلامي، بما فيها تلك المنادية بالاستقلال الحضاري عن الغرب، يلاحَظ أن ممثلي تيار الإسلام الحضاري لا يتعاملون مع المركز الحضاري الغربي بكراهية مضادة تصل لدرجة القطيعة الثقافية والنفسية معه، كما لم يسقطوا في هوة الاستعلاء والاستبعاد الحضاري المضاد، بل يطرحون تصورًا لإعادة الحياة إلى المركز الغربي ذاته، ضمن العملية الشاملة لتصحيح مسار الحضارة العالمية عمومًا. وعلى العكس أيضًا من بعض المنبهرين بالغرب في قلب العالم الإسلامي، لا يشعر ممثلوا هذا التيار بالدونية الحضارية تجاه الغرب وحضارته، بحيث يستقر في لاوعيه أن هذا الغرب هو مركز الحضارة بشكل مطلق، أو أنه وصل بالإنسانية إلى نهاية التاريخ؛ بل يعتقدون أن إصلاح بعض مساوئ الحضارة العالمية عمومًا لن يكون إلا بإصلاح المركز الغربي ذاته ليصبح أكثر إنسانية. يطرح هذا التيار ببساطة فكرة التجاهل المنهجي- مؤقتًا - للمركز الغربي الآخذ في الاضمحلال الأخلاقي والإنساني، ولذلك فإن تشخيصه لأزمة الحضارة العالمية هو أنها لا تعتبر أزمة حضارية بالمعنى الشامل، بل (مجرد) أزمة مركز حضاري بعينه. فإذا ما حدث انتقال أو تحول في مركز الحضارة، فإن ذلك قد يخلق بيئة أكثر ملائمة لإعادة التوازن للعناصر الداخلية النشيطة داخل الحضارة العالمية القائمة برمتها.

الإسلام بديل بين بدائل

يطرح بعض الإسلاميين - في قلب العالم الإسلامي - الإسلام باعتباره "البديل"- بألف ولام التعريف- للمركز الحضاري الغربي. وفي المقابل فإن هذا تيار الإسلام الحضاري يطرح الإسلام باعتباره أحد البدائل الثقافية- الاجتماعية - السياسية ضمن "الموزاييك" العالمي المتعايش في عصر العولمة والتعددية الثقافية والاجتماعية، وهو منظور يختلف بشكل واضح عن مفاهيم الاستبعاد الحضاري واحتقار الآخر، الذي يعد المدخل الأكيد للحروب الثقافية والحضارية في السنوات الأخيرة. ويترتب على هذا المنظور ضرورة التمييز بين الخلاف السياسي مع الآخر الذي قد يصل إلى حد الصدام السياسي أحيانًا، وقد ينتهي بتفاهمات سياسية كأي خلاف سياسي، وبين افتراض وجود خلاف حضاري ديني أصيل لا مجال "للتدافع السياسي"- بالمصطلح الإسلامي- بشأنه.

ومن خلال الرجوع إلى تحليلات داود أوغلو السياسي - الحضاري لبعض حالات الصعود الحضاري، مثل حالة النهضة الآسيوية المعاصرة على سبيل المثال؛ يلاحظ أنه يتفق مع غالبية المحللين على أن الملمح الاقتصادي يبقى هو الملمح الأساس في هذه النهضة، ولكن داود يضيف أن السؤال الأكثر أهمية هو: هل يمكن لهذا التغير الهائل الذي حدث في المنظومة الاقتصادية العالمية لصالح آسيا أن يتحول ليصبح انتقالًا حقيقيًّا للمركز الحضاري من خلال ديناميكية ثقافية وفكرية وسياسية مشابهة لذلك النجاح الاقتصادي أم لا؟ إن أصالة وعراقة هذا المركز يمكن أن تجعل من هذا الطموح محاولة إصلاحية جديدة وليست مجرد محاولة تقليدية؛ لأن ثراء وتنوع المعايير التاريخية والحضارية في هذه المنطقة يمكن أن يفتح آفاقًا جديدة قد تكشف عن حلول مبتكرة للتغلب على الإشكالية الحضارية الراهنة من النواحي الروحانية والإدراكية والقيمية.

ويبدو أن الحالة الآسيوية ليست هي الوحيدة التي يمكن أن تؤكد رؤيه أوغلو، بل يؤكدها أيضًا تحليل مسار التطورات والتحولات للعديد من المراكز الحضارية في التاريخ العالمي؛ فأوروبا لم تنجح في أن تصبح بمثابة مركز الحضارة العالمية إلا بناءً على مشروع ثقافي- حضاري ما- أيًا كان محتواه القيمي- وفي الحالة الأوروبية الغربية الحديثة قام على قيم التنوير والعلمانية والعقلانية. ولم تستطع الولايات المتحدة الأمريكية أن تفوز بدور المركز الأول بين المراكز الحضارية الغربية؛ إلا بتميزها بنزعة عملية براجماتية وتمتع مجتمعها بأعلى الدرجات في قيمة "الثقة المتبادلة" - بمفهوم فوكوياما - على مستوى الأفراد والمؤسسات الحكومية والأهلية في المجتمع الأمريكي، بالمقارنة بغيرها من المجتمعات الغربية والآسيوية معًا.

حيادية المنظور الحضاري

ويمكن أن نستنتج من طريقة تناول مفكري "الإسلام الحضاري" ما يمكن أن نسميه مبدأ "حيادية المنظور الحضاري"؛ بمعنى أن كافة الدوائر الحضارية في العالم، التي قد تختلف من حيث جذورها الثقافية والدينية وتجاربها وخبراتها التاريخية، إلا أنها متساوية مبدئيًا من حيث إمكانية تجسيدها للإنجاز الحضاري وقدرتها على التحول إلى مركز حضاري؛ من دون أية أفضلية مطلقة - أخلاقية أو دينية - لأحدها على غيرها. ويعني هذا الاستنتاج أن كافة الدوائر الحضارية- بما فيها الدائرة الإسلامية- تمر خلال تاريخها بلحظات إيجابية وأخرى سلبية، وذلك على خلاف طريقة التفكير التقليدية السائدة في قلب العالم الإسلامي- وليس أطرافه - والتي تمارس عملية إحلال للمنظور العقيدي محل المنظور الحضاري- السياسي، وبالتالي يتم الحكم على التجربة الحضارية الغربية الحديثة والمعاصرة مثلًا بمعيار ديني وأخلاقي محدود، بدلًا من التقييم المحايد لمنجزها الحضاري، أو تقييم أدائها السياسي وفق معايير ونظريات العلاقات الدولية. كما يتم اختزال حضارات آسيا ذات التراث العظيم، في الصين واليابان وجنوب شرق آسيا، إلى

مجرد أصحاب أديان "وضعية"، وكلها مواقف قيمية تؤثر بصورة مباشرة سلبية على صورة تلك الشعوب في إدراكات العرب والمسلمين وتسهم بنصيب كبير في حالة سوء الفهم المتبادل الراهنة.

محاذير التوظيف السياسي لمفهوم الحضاري

وخلال هذه العمليات تتبلور العديد من المبادئ النظرية والمنهجية الخطيرة التي يمكن أن تؤسس للقطيعة مع الآخر والمفاصلة معه وازدراؤه وكراهيته وتسميم أي إمكانية للتفاعل الإيجابي معه. وقد أحسنت إدارة الندوة أن طرحت تساؤلًا في استبيان أعدته عن محاذير استخدام الحضاري.

وفي هذا الإطار، أرى أنه من الممكن أن نركز مثلًا على مبدأ تعدد المنظورات الثقافية الحضارية بطريقة أفقية في مواجهة مبدأ تطور الحضارات البشرية جميعها وفق مسار رأسي واحد هو ذات المسار الذي سارت فيه الحضارة الغربية. ولكن يلاحظ أنه في مواجهة هذا المنطق يركز بعضنا بشكل دفاعي متوقع ومبرر على حقنا كحضارة في أن يكون لنا منظورنا الثقافي الحضاري الخاص، ولكننا ننزع هذا الحق عن الحضارات الأخرى، فنقع في خطأ منطقي غير مقبول.

ويتراوح الأمر بين مختزِل لمفهوم "الحضاري" بحيث يضيق ليقتصر على الشأن الديني وبين مَنْ قد يوسع هذا المفهوم والوصف بحيث يشمل كل شيء. الفريق الأول هو فريق أيديولوجي ديني، والفريق الثاني هو الفريق علمي؛ حيث نتج اتساع مفهوم الحضاري عن المفهوم الأصلي النابع منه وهو مفهوم الثقافة الذي يمكن رصد مئات التعريفات له، كما تتسع بعض تعريفاته فعلًا لتشمل كل شيء؛ بداية من القيم حتى السلوك اليومي انتهاء بالمنتجات والمصنوعات المميزة لثقافة أو حضارة معينة.

ويرى البعض أن "الحضاري" ما هو إلا غطاء للمواجهة يستخدمه الغرب في صراعه معنا، أو قلب الموازين في الرؤية، كقولهم إننا نستخدم القوة والعنف لأن

العنف مركّب لدينا في العقل والسلوك الحضاري وفي صلب رؤيتنا الكلية. أيضًا يستخدمه البعض على أنه نوع من الاستدراج لمن يتحدثون عن دينية الصراع. وعلى الجانب الآخر، أي من ناحيتنا نحن قد يعد الاهتمام "بالحضاري"، و"الخصوصية الثقافية والحضارية"، والبحث في هذا المجال وإبرازه، واحد من التجليات المستحدثة للتأصيل النظري والعلمي الذي من شأنه إضفاء الشرعية على نزعات أيديولوجية دينية.

فالتفسير الحضاري ليس تفسيرًا دينيًّا فقط، ولا يعني كذلك تفسير الصراعات تفسيرًا دينيًّا، هذا خطأ قد يقع فيه كثيرون في هذا الإطار، ولكن هذا هو الشائع لسوء الحظ. ولذلك فإن تحري العلمية والحذر من التوظيف الأيديولوجي هما شرطا نجاح هذه المهمة البحثية الكبيرة والخطيرة معًا.

من ناحية أخرى قد يركز البعض على فكرة الخصوصية الثقافية والحضارية في الممارسة السياسية والأيديولوجية (موقف دفاعي مشروع) ولكن ليس من المقبول أن نهمل المشترك الثقافي بين الحضارات الإنسانية كافة، أو أن نكتفي بتوظيف المفهوم كشعار نلجأ إليه للدفاع أو للتغطية. علينا أن نهتم بالتأصيل النظري للمشترك الثقافي أيضًا وللحدود الفاصلة بين الخصوصية الثقافية، وخصوصية رؤية العالم، خصوصية النظر للأشياء ونمط الحياة واختياراتها وحتى السلوك اليومي من حضارة لأخرى من ناحية، وبين المشترك الثقافي (العقلاني البراجماتي النفعي غالبًا) بين الحضارات في عصر العولمة.

وقد وُجِّه سؤال آخر في الاستبيان الذي أعدته إدارة الندوة عن الإمكانيات التفسيرية لمفهوم الحضاري في مجال العلوم الاجتماعية؟ في هذا الصدد أقول إن المفهوم يملك قدرة تفسيرية عالية، فمع تزايد حالات عجز العلوم السياسية والاجتماعية التقليدية عن تفسير بعض الظواهر، على الأقل، يثبت منظور التحليل الثقافي (على المستوى الميكرو) والتحليل الحضاري على المستوى الماكرو) أنه قادر على تقديم تفسيرات إضافية مفيدة.

مفهوم الحضاري وتحدي التواصل عبر الثقافات

د. حسن وجيه[1]

في الواقع قد حدث خلط بين مفهومي الثقافة والحضارة، ولكن أعتقد أن المداخلات التي قُدِّمت من قبل قد أوضحت أن الثقافة هي الجهاز العصبي للحضارة وأنها المطبخ الذي تُصنَع فيه الحضارة، وبالتأكيد هناك حضارات مختلفة ولكن لا شك أننا نعيش في هذا القرن حضارة إنسانية واحدة، فهناك من يركز على إسهام حضارة بعينها وهناك- في المقابل - من يؤكد على "أنسنة الحضارة"، مع الإقرار بوجود رغبة لدى بعض الحضارات في التفوق على غيرها بشتى الطرق- كما أشار د. عبد الحميد أبوسليمان. ولكنني أود التطرق إلى هذا الموضوع من مدخل مختلف؛ حيث أرى أن الأمر يتطلب نقدًا مزدوجًا، فإذا كان العالم قد أهمل تحديات عديدة مهمة فإنني أتصور أن تحدي التواصل عبر الثقافات لا بد أن نضطلع به في مشروعاتنا العلمية والبحثية وفي قراءات الواقع الذي نعيشه وكذلك في استشراف المستقبل.

وإن كان هذا التحدي له مستويات وأبعاد عدة، ولكنني سأتحدث عن مستويين أساسيين: مستوى فهم تضاريس الثقافة الأخرى، ومستوى تحويل أو تغيير الثقافة، فنحن بحاجة إلى ثقافة التغير، ويجب أن نهتم بالتوجهات العالمية في هذا الموضوع؛ فالبرازيل- على سبيل المثال - كان هذا البعد حاضرًا لديها في كل أنشطة الحياة. فالمنظور الذي أتحدث عنه هو منظور التحليل النقدي للخطاب،

(1) أستاذ اللغويات والتفاوض بجامعة الأزهر.

فقد أصبحت هذا الاتجاه يمثل حركة عالمية، ومن ثم علينا أن نرصد العلم ونساهم فيه من منظور ثقافي حتى يحدث تلاقح علمي يؤدي إلى أسس ينطلق بها العالم إلى اتجاه غير تصارعي.

وسأعرض بعض الأمثلة لتوضيح المستويين الوصفي والتحليلي وكيف نحول الأخطاء الثقافية الحالية في التعامل مع الذات والآخر؛ فعند استخدام مفهوم الاستعارة الإدراكية- على سبيل المثال - في تحليل الصراع العربي الإسرائيلي، بالتطبيق على ذكرى انتصارات أكتوبر ومدى إيجابية التواصل مع الساحة الخارجية؛ حيث تثار أحاديث من قبيل أن حرب أكتوبر انتهت ولكن الحرب الإعلامية بخصوص من انتصر في حرب أكتوبر مازالت مشتعلة فمازال كل طرف يعلن انتصاره. مما يستدعي ضرورة فهم الثقافة الأخرى. فالاستعارة الإداركية مكونة من ثلاثة عناصر: المصدر والخطاب الداعم للمصدر ثم الهدف من تلك الاستعارة. وهناك العديد من الأمثلة التي توضح كيف أخفقنا في فهم المصطلحات واستخدام الآخرين لها، مثل مفاهيم "صدام الحضارات" أو ما يتعلق به من مفاهيم أخرى. فهناك بعض المفاهيم التي يجب ألا ننظر لها بشكل إجمالي وإنما ندرك أن بها جوانب إيجابية وأخرى سلبية.

من المفاهيم المهم إدراكها في هذا الإطار أيضًا مفهوم "الحساسيات الثقافية" بما له من مؤشرات عدة، ومن الأمثلة الدالة على هذا المفهوم ما حدث بين مصر والجزائر بعد مباراة كرة القدم المعروفة، فحتى على المستوى العربي نحن غير قادرين على استيعاب اختلاف تضاريس الثقافات؛ فالشخصية الجزائرية لديها حساسية كبيرة ضد الاستعلاء، وقد روّجنا دون أن نشعر لفكرة الاستعلاء على الجزائريين وتحقيرهم وغير ذلك مما كانت تروج له آلة الإعلام الفرنسية لتحطيم الروح المعنوية للجزائر، ولذلك ثار الجزائريون ثورة كبيرة بسبب هذا الأمر، بينما لم يكن هناك خلاف بين مصر والجزائر من قبل. وقد انطلق هذا الموضوع من

كون المصريين لديهم سمة الافتخار بالتاريخ والاعتزاز بالنفس، ولكن هذا الأمر استُخدِم في غير محله فتحول الأمر إلى صراع رهيب لم نستطع التعامل معه إلى الآن ومازالت له تبعات. فالقضية أكبر من كونها مجرد مباراة كرة قدم، بل القضية تكمن في عدم قدرتنا على فهم المداخل والتضاريس الثقافية والتعامل معها بهدوء ما حوَّل الأمر إلى مباراة اقتصادية ثم سياسية بين الدولتين، فهذه المباراة لها أبعادها في الاستثمار وأبعاد في فهم تضاريس الثقافة.

يحدث خلل كبير في فهم تضاريس الثقافة أثناء التعامل على الساحة الخارجية بما يؤثر في فهم مصطلحات ومفاهيم كثيرة، ومن ثم يجب أن نتناول التفاعل العربي - العربي لأنه البنية الأساسية التي نرتكز عليها لتكوين أمة تحقق الإعمار.

وقد تكرر هذا الأمر فيما يتعلق بمشكلة المياه مع أثيوبيا؛ حيث استُخدِمت لغة الاعتزاز بالذات وعدم فهم حساسية الأفارقة ورفض التفاوض معهم للوصول لحل، فوجدنا- على سبيل المثال - رسومًا ساخرة من الأفارقة تصورهم كأطفال تابعين إما لمصر أو لإسرائيل، فنحن لم نفهم أن أثيوبيا دولة متحضرة وأن الرسول محمدًا - صلى الله عليه وسلم - أرسل المسلمين في الهجرة الأولى إلى حاكم مسيحي لا يُظلم عنده أحد، وبالنسبة لعلاقتهم مع إسرائيل فهي علاقة غير مستقرة تشوبها مشاكل في بعض الأمور. ومن ثم يجب دراسة الثقافات وتضاريسها والأخطاء التي وقعنا فيها - وهي كثيرة، فعدم إتقان هذا البعد يسبب لنا الكثير من المشاكل.

وأحدث النظريات في هذا الإطار لأحد علماء النفس المعروفين يذكر فيها أن التطور الذهني والذكاء يمر بأربع مراحل: مرحلة ما قبل التدريب، ومرحلة التفعيل والتدريب، ومرحلة الأشياء الملموسة، والمرحلة الرابعة تتعلق بقدرة الإنسان على النقد وفهم الآخر، وكل هذه المراحل لها أدوات واختبارات يمكن من خلالها تحديد مستوى ذكاء. وعدم وجود مدرسة عربية إسلامية في هذا الصدد يؤدي بالآخرين إلى وضع ثقافتنا في المرحلة الأولى أو الثانية، ومن سمات المرحلة

الأولى من التطور (مرحلة ما قبل التدريب) أن تكون كل التصرفات خاطئة وتؤدي إلى تجربة مكلفة. فعلينا أن نتنبأ بما يحدث في العالم، وهذا ما تمكنت منه مصر أثناء حرب 1973؛ حيث استطاعت أن تدير المرحلة الرابعة بجدارة.

وقد تحدث د. عبد الحميد أيضًا عن ثنائية الفردية والجماعية، وهي ثنائية يتكرر الحديث عنها في كثير من الأدبيات الغربية، وترِد عليها أمثلة عدة منها ما ذكره السادات في خطاب النصر من أن القيادة هي التي خططت، مما يعكس معادلة التبعية مع الفردية.

الخلاصة أننا نملك القدرة على إدارة المرحلة الرابعة بجدارة ولكن الممارسات التي نراها من هذا السكون الحضاري جعلت الكثير يصنفنا في مراحل أخرى.

مفهوم الحضاري

في الدراسات التاريخية

د. قاسم عبده قاسم[1]

مقدمة: بين الحضارة والتاريخ

التاريخ هو الحضارة في أحد معانيه؛ فالتاريخ والحضارة مترادفان يحملان معنى واحدًا. فالتاريخ يحمل قصة الإنسان في الكون، ورحلته عبر الزمان، وهي رحلة ما تزال مستمرة. كانت خطوات الإنسان الأولى في مسيرته التاريخية هي نفسها خطواته الأولى في محاولة بناء الحضارة؛ ولهذا السبب كانت رحلة الإنسان، ورحلة تاريخه، ورحلة حضارته واحدة. ولهذا السبب كانت رحلة المعرفة التاريخية، أو "تاريخ التاريخ" موازية لرحلة الإنسان عبر الزمان. ومن ناحية أخرى، كانت الحضارة هي ما أنجزه الإنسان على المستوى المادي واللامادي على امتداد هذه الرحلة وحتى الآن.

التاريخ - في أبسط معانيه - قصة الإنسان وقصة محاولاته لإعمار الأرض وكشف حقائق الكون. وفي زمن البدايات لم يكن الإنسان يعرف حقائق الكون الذي عاش في رحابه، لم يكن قادرًا أيضًا على فهم الظواهر التي تحيط به في هذا العالم، ولم يكن قادرًا على التحرر من أسر الطبيعة؛ فعاش تحت رحمتها. وفي ذلك الزمان كانت الأسطورة بمثابة الحل العقلي والنفسي لعجز الإنسان وجهله؛ فظهرت الأساطير التي تتحدث عن نشأة الكون، ومظاهر الطبيعة، وأصل

(1) المؤرخ المصري وأستاذ التاريخ ورئيس قسم التاريخ الأسبق بجامعة الزقازيق، وعضو لجنة التاريخ بالمركز القومي للترجمة والحاصل على جائزتي الدولة التشجيعية والتقديرية.

الإنسان... وما إلى ذلك. وفي تلك المرحلة أيضًا كانت "المعرفة التاريخية" بدائية وساذجة؛ فلم يكن الإنسان يعرف كيف يسجل ماضيه أو يحتفظ بذاكرة تاريخية عن هذا الماضي. وهنا كانت الأسطورة - أيضًا - الحل العقلي والنفسي لمعالجة النقص في الذاكرة التاريخية البشرية وترقيع الخلل في هذه الذاكرة. وعلى مستوى مسيرة البشر الحضارية كانت الذاكرة التاريخية الساذجة المشوشة والمحاولات البدائية من جانب الإنسان الأول لصنع أدواته وأسلحته، وبناء مسكنه، وتأمين غذائه، وتنظيم الجماعة البشرية، متوازية مع تلك المرحلة من تاريخ الإنسان ومن تاريخ التاريخ. لقد كانت بمثابة الضلع الثالث في مثلث يجسد تاريخ الإنسان في الكون عبر الزمان؛ قصة الإنسان وقصة حضارته في آن معًا.

كان الإنسان في بداياته الأولى، وكان تاريخ الإنسان في بداياته الأولى أيضًا، ومن ثم كانت "الحضارة" الإنسانية بدائية ساذجة، فقد كان كل تطور يحدث في مسيرة الإنسان الحضارية يوازيه تطور في مجال المعرفة التاريخية. وتفسير ذلك أنه على مستوى الحضارة كان التطور يترك آثاره المادية واللامادية، مرحلة بعد أخرى، من الجمع والالتقاط حتى بناء المدن والمجتمعات، ومن البحث عن الغذاء إلى استئناس النبات والحيوان وتحقيق الفائض في الغذاء وظهور الحِرف والصناعات، ومعرفة التخصص بين قطاعات الجماعة البشرية، وظهور العبادات، وتنظيم الحكومات. وعلى مستوى الفكر التاريخي كان التطور ينقل المعرفة التاريخية من مرحلة نوعية إلى مرحلة نوعية جديدة، وهو ما يجعلنا نقول إن التاريخ هو الحضارة في أحد معانيه. ويلفت النظر هنا أن الأسطورة كانت تحكم إنسان ذلك الزمن البعيد وتشكل تاريخه من ناحية، وأن المعرفة التاريخية كانت واقعة تحت سيطرة الأسطورة من ناحية أخرى.

لقد كان الفكر التاريخي رفيقًا ملازمًا للإنسان في كل زمان ومكان. ولذلك فإنه عندما عاش الإنسان الأول على الأسطورة التي عوضت نقص معرفته ورقعت

ثقوب ذاكرته، كان فكره التاريخي أسطوريًّا؛ فقد ولدت المعرفة التاريخية في رحم الأسطورة، وكبرت في حجرها عندما كان الإنسان بحاجة إلى هذا النوع من "القراءة الأسطورية" لتاريخه. ولهذا السبب فإن من يقرأ الأساطير الأولى عند الشعوب يجدها تدور حول نواة "تاريخية"، أو يجد فيها الكثير من "التاريخ". ومن يقرأ الكتابات التاريخية الباكرة يجد فيها الكثير من العناصر الأسطورية. وفي هذه التواريخ/ الأساطير - أيضًا - نجد بدايات الحضارة الإنسانية الباكرة في جوانبها الفكرية والثقافية؛ فقد حملت هذه التواريخ/ الأساطير الإجابات التي توصل إليها الإنسان في بحثه عن أصول الجماعات البشرية، وهويتها الحضارية، فضلًا عن أصول الأشياء والظواهر التي شاهدها الإنسان في الكون.

هكذا، كان التاريخ مفهومًا حضاريًّا منذ البدايات الأولى. ففي تلك المرحلة الباكرة من تاريخ الإنسان، وتاريخ التاريخ، نجد محاولات أسطورية لتفسير الوجود الإنساني في الكون، وحل اللغز المتعلق بهذا الوجود. وفي تلك المرحلة، أيضًا نجد محاولات أسطورية لتبرير سلطة الحكام والملوك الذين نسبتهم الأساطير إلى الآلهة والديانات التي ابتكرها البشر. فقد نسبت تلك التواريخ/ الأساطير حكام ذلك الزمان إلى حكومات الآلهة، كما نسبت إليهم الفعاليات التاريخية ولم تترك للإنسان سوى دور المفعول به. لقد كانت تلك مرحلة "تاريخية" تتوازى مع تلك المرحلة "الحضارية" من حيث بساطتها وسذاجتها ومن حيث أن قوامها كان الأسطورة والخرافة؛ أي أن حضارة الإنسان في تلك الأزمنة البعيدة كان قوامها البحث عن وسائل مادية للسيطرة على الكون الذي يعيش الإنسان في رحابه من ناحية، والبحث عن وسائل ثقافية تبرر الوجود الإنساني وتفسره من ناحية أخرى. وفي ذلك الزمان أيضًا كان التاريخ يدور حول " نواة تاريخية" واقعية يغلفها الخيال وتحتضنها الأسطورة. وهو ما يبرر ما نزعمه أن التاريخ والحضارة مترادفان على نحو ما. التاريخ هو قصة الإنسان في الكون والحضارة هي إنجاز الإنسان في الكون.

التاريخ قصة الإنسان في الكون، وسيرته في هذا العالم، ورحلته عبر الزمان. والحضارة تجسيد لهذا كله على المستوى المادي واللامادي عبر القرون. وإذا كان مؤرخو الحضارات يُجمِعون على أن جميع حضارات الإنسان، منذ البداية حتى الآن، قد أخذت عن الحضارات التي سبقتها - باستثناء الحضارات الأولى التي حددها البعض مثل أرنولد توينبي بعدد معين في وديان الأنهار في مصر والعراق والصين والهند - فإن معنى هذا في التحليل الأخير أن تاريخ الحضارة متصل الحلقات متواصل المراحل شأنه في ذلك شأن تاريخ الإنسان صانع الحضارة أيضًا. وإذا كان الإنسان هو صانع التاريخ فهو أيضًا صنيعة هذا التاريخ، بمعنى أنه يصنع تاريخه حقًّا، ولكنه يتشكل بفعل هذا التاريخ أيضًا. ومن ناحية أخرى، فإن الإنسان صانع الحضارة ونتاجها في الوقت نفسه. ومن ثم، فإن التاريخ يحمل مفهومًا حضاريًّا، كما أن الحضارة تحمل مفهومًا تاريخيًّا.

واللافت للنظر حقًّا أن المؤرخين والباحثين وعامة المفكرين والمثقفين يتفقون على أن التاريخ علم موضوعه الماضي الإنساني. ولما كانت الحضارة محصلة ما أنجزه الإنسان في الماضي - وهو ما يصدق على الحضارات القديمة والحضارات المعاصرة بالقدر نفسه - فإن الماضي عنصر يجمع بين التاريخ والحضارة. فالحضارة بناء تاريخي متراكم فيما يشبه الطبقات الجيولوچية، ويحمل بصمات وآثار التفاعل والتواصل المستمر بين الحضارات الإنسانية الأخرى؛ بغض النظر عن عبثيات "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات"، و"العولمة".

تاريخ البشرية واحد؛ ولكن تجليات هذا التاريخ مختلفة متباينة من زمن إلى زمن آخر ومن مكان إلى مكان مختلف، ومن أمة إلى أمة غيرها. والحضارة الإنسانية واحدة ولكن تجلياتها مختلفة أيضًا. وآية ذلك أنك لن تجد أمة لها تاريخ منعزل تمامًا عن تاريخ الأمم الأخرى، ولن تجد حضارة لم تأخذ عن حضارة سابقة، أو معاصرة أو مجاورة. صحيح أن لكل أمة تاريخًا خاصًّا بها ويحمل بصمات هويتها الحضارية،

وصحيح أيضًا أن لكل أمة حضارة شادتها عبر تاريخها؛ بيد أنها جميعًا تبدو مثل روافد تصب في مجرى نهر واحد هو التاريخ الإنساني والحضارة الإنسانية.

ويلفت النظر هنا أن الجوانب السياسية والعسكرية في التاريخ، أو في الحضارة إن شئت، هي عوامل الفرقة والتفرقة والتباعد والتخاصم. فالأطماع السياسية والأنشطة العسكرية، كانت باستمرار من أسباب التباعد والنزاع؛ ولكن العوامل الفكرية والثقافية في التاريخ وفي الحضارة على السواء كانت هي عوامل التقارب والتفاعل والمشاركة؛ وكانت على مدى الزمان تنتقل من شاطئ إلى آخر في سهولة ويسر. هذا هو مفهوم الحضاري في التاريخ، أو المحتوى التاريخي في الحضارة.

المفهوم الحضاري للتاريخ

وربما أن التاريخ - في معناه النهائي الشامل - استجابة لمحاولة الإنسان معرفة ذاته (على المستوى الفردي والجماعي)، ومعرفة علاقة الإنسان بالآخر في عالمه، فإن التاريخ، بوصفه علمًا، دراسة إنسانية/ اجتماعية تؤكد على أهمية الإنسان، واختياراته الفردية والاجتماعية، وعلى النظام الأخلاقي والقيمي الذي يحكم الفرد والجماعة البشرية، فضلًا عن رؤية الذات، والآخر في هذا العالم؛ ومن هنا فإن التاريخ من أكثر العلوم ارتباطًا بالإنسان. فالتاريخ يلهث وراء الإنسان من عصر إلى آخر محاولًا أن يفهم الإنسان، وأن يُفهم الإنسان؛ حقيقة الوجود الإنساني في الكون، ووسيلته في ذلك البحث في أحوال البشر الماضية من أجل تحقيق معرفة الإنسان بذاته باعتبار ذلك المدخل إلى معرفة الإنسان بالكون في الحاضر وفي المستقبل. ودراسة أحوال البشر في الماضي ليست في حقيقة الأمر سوى دراسة المفهوم الحضاري لمسيرة الإنسان ورحلته في رحاب الزمان.

وهنا نجد سؤالًا يطرح نفسه في إلحاح؛ ترى هل هناك ضرورة للمعرفة التاريخية في حياة البشر؟ وهل هناك وظيفة حضارية للتاريخ؟

إن بوسعنا الزعم بأن للتاريخ ضرورة اجتماعية تقوم على أساسها وظيفته الحضارية. بمعنى أن كل جماعة بشرية بحاجة إلى المعرفة التاريخية التي تساعدها على معرفة ماضيها؛ أي أصولها التي تعينها على فهم مكونات حاضرها؛ واستشراف الطريق إلى مستقبلها. وفي رأي بعض الباحثين أن هذه الرغبة في المعرفة التاريخية تكاد تقترب من الرغبة الغريزية التي تدفع العقل البشري لطرح السؤال المدهش عن الوجود الإنساني والمصير الإنساني في هذا الكون. والحقيقة أن اهتمام الإنسان بالتاريخ إنما يرجع إلى رغبة الإنسان في الكشف عن لغز الوجود الإنساني ومعرفة الذات التي هي أولى الخطوات على طريق المعرفة الحقة. وليس من الممكن معرفة خصائص الطبيعة البشرية دون دراسة أفعال البشر وفحصها في سياقها الاجتماعي. إننا ندرس التاريخ للسبب نفسه الذي يدفعنا إلى دراسة أي موضوع آخر يتعلق بالإنسان؛ أي الرغبة في الوقوف على أسرار لغز الوجود الإنساني. بيد أن دراسة التاريخ لا يمكن أن تعتمد على دراسة الإنسان الفرد؛ وإنما يجب دراسة الإنسان في السياق الاجتماعي. ومن هنا تجب دراسة الذاكرة الجامعة للجنس البشري؛ أي دراسة التاريخ.

وهذا هو المفهوم الحضاري للتاريخ؛ فمن المؤكد أننا نخرج من دراسة التاريخ بحقيقة واضحة مؤكدة هي أن تجربة الإنسان في الكون تكشف لنا عن حقيقة التنوع والثراء الذي تتسم به الحياة الإنسانية في سياقها الاجتماعي، وإطارها الحضاري، ولكننا نكتشف أيضًا أن لكل جزء في الحياة الإنسانية على مرّ التاريخ خصائصه الداخلية التي تجعلنا نقول إن هذا تاريخ الصين، أو تاريخ المسلمين، أو تاريخ الهند... وما إلى ذلك. وهو ما يجعلنا نسمي الحضارات بأسماء مختلفة مثل الحضارة المصرية، أو الحضارة الإغريقية، أو الحضارة العربية الإسلامية... وهكذا. وعلى الرغم من هذا التنوع والثراء من ناحية، وعلى الرغم من التباين والاختلاف بين الأجزاء من حيث خصائصها الداخلية من ناحية أخرى، فإن

هناك تاريخًا واحدًا يجمع الجنس البشري؛ وهناك حضارة إنسانية واحدة تزداد خصائصها العامة والمشتركة مع مرور الزمان.

يعلمنا التاريخ في مفهومه الحضاري، أنه أيًا كانت جاذبية التشابهات بين الماضي والحاضر، فإن الماضي لا يعود أبدًا؛ أي لا يمكن للتاريخ أن يعيد نفسه. ولكن هذا - من ناحية أخرى - لا يعني أن التاريخ قصة تنتمي إلى الماضي الذي انتهى. فالتاريخ لا يحكي ما حدث في الماضي فحسب، وإنما يفسره بأن يقدم لنا أسباب الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية... وغيرها مما حدث في الماضي الإنساني؛ وما خلفته تلك الظواهر من نتائج. ونكتشف من دراسة التاريخ أن لا شئ يحدث بالصدفة، وأن لا شيء يمضي عبثًا؛ فلكل حادث تاريخيّ أسبابه ونتائجه. كذلك يعلمنا التاريخ ألاَّ نركن إلى النمطية، وألا نتصور أن ما نجح من قبل سوف ينجح ثانية، أو أن ما فشل وأخفق في الماضي سيكون الفشل مصيره في المستقبل أو في الحاضر؛ ذلك أن السببية تحكم مجرى التاريخ. إنها سنة الله في خلقه التي لن تجد لها تبديلًا.

ويعلمنا التاريخ أيضًا أن نتذكر على الدوام أننا بشر نتحرك في رحاب المكان وداخل إطار الزمان. ولأن دراسة التاريخ تهتم بثلاثية الإنسان والمكان والزمان، كما تهتم بالعلاقة السببية؛ فإنها توسع من مدى إدراكنا لحقائق الفعل التاريخي الذي ينتج عنه البناء الحضاري في أي مجتمع من المجتمعات البشرية. وليس معنى هذا - على أية حال - أن معرفة التاريخ أو دراسته سوف تدلنا ببساطة على ما يجب أن نفعله بالضبط؛ ولكن المعرفة التاريخية ربما تساعدنا على تجنب تكرار الأخطاء. إن التاريخ يمكن أن يعلم، وينبه، ويحذر؛ ولكن لا يستفيد من التاريخ سوى من يحسنون الاستماع إليه. ولسنا نزعم أن التاريخ يقدم حلولًا للمشكلات؛ ولكن المعرفة التاريخية تجعلنا نقف على الأسباب، وزمن وقوع الحدث التاريخ، وكيفية حدوثها. فالتاريخ يدرس الماضي بسبب الرغبة في المعرفة التاريخية التي

كانت تلازم الإنسان منذ بداية رحلته في الكون بشكل يكاد يكون غريزيًا؛ إذ إن الإنسان جُبِل على السعي لمعرفة الأصول: أصول الكون ومظاهره، أصول الوجود الإنساني نفسه، وأصول الظواهر الاجتماعية، والثقافية التي يعيش في إطارها وعلى الرغم من أن الأسطورة، والدين، والفلسفة، جميعًا، حاولت تقديم الإجابات عن الأسئلة المتعلقة بالأصول على نحو أو آخر، فإن الأسئلة المتعلقة بالمصير (لماذا؟ وإلى أين؟) ما تزال تحير الإنسان وتربكه إلى الآن.

والتاريخ إحدى الوسائل التي يتوسل بها الإنسان لفهم كينونته الحضارية في هذا العالم. ولا تقتصر هذه الوسيلة على الماضي الذي يدرسه التاريخ وحده، وإنما تمتد إلى رحاب الحاضر لتستكشف آفاق المستقبل. وهكذا تحددت منذ البداية قيمة المعرفة التاريخية بوظيفتها الثقافية/ الاجتماعية، ومفهومها الحضاري. وليس من المتصور - بطبيعة الحال - أن هذه الوظيفة كانت واضحة لدى الجماعات البشرية الباكرة بدرجة وضوحها الحالية بيد أن إحساس الجماعة الإنسانية بالحاجة إلى هذا النمط من المعرفة كان موجودًا على الدوام. ومع تطور مراحل رحلة الإنسان في الكون عبر الزمان تطورت أيضًا المعرفة التاريخية ودورها الحضاري. فقد اجتاز علم التاريخ مرحلة التراكم الكمي والسرد لكي يدخل في طريق محاولة صياغة النظريات واكتشاف القوانين التي تفسر حركة الإنسان في الكون. وعلى الرغم من أن العلم التاريخي لم يتخلَ تمامًا عن الكم والسرد؛ فإن محاولة صياغة النظريات واكتشاف القوانين هي نفسها محاولة البحث في أسباب قيام الحضارة وانهيارها. لقد انتقل علم التاريخ من محاولة الإجابة على سؤال "ماذا حدث؟" إلى محاولة الإجابة عن سؤال: "لماذا حدث ما حدث؟ وكيف؟".

ومن هنا تنوعت مدارس فلسفة التاريخ التي تصوغ موضوعاتها على أساس المعرفة التاريخية، وتفسير هذه المعرفة تفسيرًا وضعيًّا، وعلى أساس فهم حياة البشر في سياقها الاجتماعي في محطاتها الزمنية المختلفة من خلال معايير تنطوي

على المفهوم القيمي والأخلاقي تارة، والتقييم الموضوعي النقدي تارة أخرى، أو الجمع بين هذا وذاك تارة ثالثة. وهذا التفسير بتنويعاته المختلفة هو أيضًا الذي حاول فهم الحضارة الإنسانية بدرجات متفاوتة من النجاح والإخفاق. وقد نتجت عن محاولات التفسير هذه نظريات كثيرة عن نشوء الحضارة وانهيارها: بدءًا من محاولة المؤرخ المسلم عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته الشهيرة، ومرورًا بالنظريات الأوروبية المختلفة التي قال بها فلاسفة ومؤرخون مثل مشاهير الماركسيين، وغيرهم من أمثال شبنجلر الذي يبدو في نظريته مستلهمًا آراء ابن خلدون، وأرنولد توينبي صاحب نظرية التحدي والاستجابة التي ضمنها كتابه المدهش "دراسة للتاريخ" وصولًا إلى النظرية العبثية العابثة التي قال بها الأمريكي فرانسيس فوكاياما عما أسماه "نهاية التاريخ".

هذا كله يؤكد أن مفهوم "الحضاري" الذي يلازم العلم التاريخي ويلتصق به، حقيقة كانت موجودة على امتداد "تاريخ التاريخ". وربما يكون مفيدًا في هذا المقام أن نقرر أن نمط المعرفة التاريخية قد ارتبط ارتباطًا عضويًا بالحضارة التي أفرزته على الدوام. فقد كانت المعرفة التاريخية في كل حضارة تتناسب مع هذه الحضارة في درجة تطورها من ناحية، كما كانت تعبيرًا عن رؤية هذه الحضارة للذات والآخر من ناحية ثانية. ذلك أن المعرفة التاريخية - في حقيقة أمرها - نوع من التبرير الأيديولوچي لوجود الجماعة البشرية التي تنتمي إليها؛ أي أنها إحدى وسائل الجماعة البشرية في التعبير عن هويتها الحضارية، وتبرير وجودها نفسه. فلكل جماعة بشرية وعيها التاريخي الذي يناسب حضارتها؛ أي تاريخها.

قراءة التاريخ: المركزية الحضارية الغربية

وهنا تبدو المركزية الغربية، التي ورثت المركزية الأوروبية، عنصرية عندما يقرر مفكروها وفلاسفتها في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين أن التاريخ لم يوجد سوى في الغرب الأوروبي. بل إن مفكرًا مثل هيجل وصف الشعوب الآسيوية

والأفريقية بأنهم "قومٌ بلا تاريخ"، كما وصم "ليوبولد ڤون رانكه" هذه الشعوب بأنها "قوم جامدون إلى الأبد"؛ لأن الغرب لم يعترف بوجود أنماط حضارية أخرى خارج أوروبا، وعلى الرغم من أن هناك محاولات بدأت على استحياء في الغرب لدراسة التراث التاريخي خارج أوروبا منذ النصف الثاني من القرن العشرين، فإن المركزية الغربية ما تزال قوية في دوائر التاريخ والمؤرخين في الغرب بشكل عام.

قراءة التاريخ: الإسهام الحضاري الإسلامي

وعلى أية حال، فإن لكل جماعة نمط المعرفة التاريخية الخاص بها، والذي يعكس الخصائص العامة لحضارتها. ومن ثم؛ فإن مفهوم الحضاري الكامن في المعرفة التاريخية يتجلى واضحًا في التاريخ الثقافي لجميع الحضارات؛ ولأن الحدود التي تحكم موضوع هذه الورقة محدودة من حيث المساحة؛ فإننا سوف نقدم مثالًا واحدًا على تلازم مفهوم الحضاري والمعرفة التاريخية، وهو الوظيفة الحضارية للتاريخ في الثقافة العربية الإسلامية.

كان تطور الفكر التاريخي في إطار الثقافة العربية الإسلامية قائمًا على أسس ثلاثة واضحة:

1 - تراث المعرفة التاريخية في المنطقة العربية قبل الإسلام.

2 - ما جاء به الإسلام من فكر يدور حول المادة التاريخية الواردة في القرآن الكريم.

3 - وما جاءت به اللغة العربية نفسها من أساليب التعبير، وما تركته من أثر على طرق التفكير.

وبعد أن اعتنق العرب الإسلام حدثت تغيرات جوهرية في شتى نواحي الحياة، وبعد نجاح حركة الفتوح الإسلامية، غلبت تلك التغيرات على شكل الحياة في المنطقة العربية بشكل عام. وكان لابد لفكرة التاريخ عند المسلمين أن تخضع لهذه التطورات الجديدة. مع أن تراث المعرفة التاريخية لدى شعوب المنطقة التي دخلت في دين الإسلام ظل موجودًا بشكل أو بآخر؛ فإن الفكرة القرآنية عن التاريخ، والظروف

الموضوعية الجديدة التي خلقتها التطورات السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، أدت بطبيعة الحال إلى نقلة نوعية في مفهوم الحضاري في المعرفة التاريخية صارت صفة لازمة للفكر التاريخي في إطار الحضارة العربية الإسلامية.

وقد حدثت النقلة في مفهوم الحضاري على مستويين: أولهما: مستوى فكرة التاريخ عند المسلمين التي تطورت من خلال المفاهيم القرآنية عن المادة "التاريخية" الواردة في القرآن الكريم. وثانيهما: مستوى الظروف الموضوعية التاريخية على أرض الواقع.

وقد أدى التفاعل بين ما جاء به القرآن الكريم من أفكار حملتها الآيات ذات المضمون التاريخي حول دور الإنسان في الكون من ناحية، وما ورثته شعوب العالم الإسلامية من خبرات تاريخية عن ماضيها من ناحية ثانية، والتطورات التاريخية الموضوعية الجديدة من ناحية ثالثة، إلى تبلور مفهوم جديد حضاري للتاريخ.

وعند المستوى الأول نجد أن فكرة التاريخ في القرآن الكريم تجسيد للتصور الإسلامي لرسالة الإنسان في الحياة؛ فالإنسان خليفة الله في الأرض، وقد حمل أمانة إعمار الأرض وبناء الحضارة، ونشر الحق والعدل في ربوعها وفق سنة الله. والشرط الجوهري الذي مكن الإنسان من القيام بدوره أن يعرف ذاته؛ فقد جاء في سورة آل عمران ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ، هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 137 - 138). وهذه الدعوة إلى معرفة الذات يمكن أن يلبيها الإنسان من خلال رصد حوادث الماضي، وتأمل ما جرى فيه من أحداث بقصد معرفة سنة الله التي هي قانون الكون الذي لا يتبدل.

وهنا يبدو واضحًا أن فكرة التاريخ في القرآن الكريم محورها أن أحداث التاريخ أفعال بشرية، وأن الإنسان مسئول عنها بحكم قبوله حمل الأمانة التي خشيت من حملها الأرض والسموات والجبال. فالفعل التاريخي نتاج لتفاعل

الإنسان مع معطيات البيئة وتحدياتها في رحاب الزمان. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الفعل خير وسيلة للتعرف على الإنسان في حياته الاجتماعية ومسيرته التاريخية؛ أي حضارته. ومن ثم، فإن "القصص" التي ترد في القرآن الكريم تحكي "تواريخ" الأمم والأقوام والحضارات التي مرت بتاريخ البشرية عبر الزمان. وفي هذا القصص نجد مادة تاريخية، وإن كانت غير تفصيلية، تحكي عن السابقين من البشر. بيد أن هدف هذه القصص التاريخية وغاياتها إثارة الفكر البشري، ودفعه إلى التفكير والتساؤل والتبرير.

هذا التغير الجوهري في النظر إلى المادة التاريخية أدى بالضرورة إلى تغير جوهري في مفهوم "الحضاري" في الفكر التاريخي الإسلامي. ذلك أن فكرة التاريخ في القرآن الكريم تجعل الإنسان مسئولًا عن تصرفاته "التاريخية"؛ أي في سياقها الاجتماعي (مثلما هو مسئول عن تصرفاته الفردية). ومعنى هذا النزول بالتاريخ إلى عالم الواقع الوضعي؛ أي أن "التاريخ" بدأ يبحث عن الأحداث التاريخية التي صنعها البشر في بيئتهم. لقد تغير مفهوم الحضاري في فكرة التاريخ عند المسلمين، وراح المؤرخون المسلمون يبحثون في قصة الإنسان على الأرض. فالمادة التاريخية الواردة في القرآن الكريم تقوم على أساس أن للتاريخ معنى أخلاقيًا وروحيًا على اعتبار أن الإنسان خليفة الله في الأرض ومسئول عن إعمار العالم وإقامة الحق والعدل فيه. وفي هذا الصدد نجد الكثير من الآيات القرآنية التي تؤكد على فكرة أن تاريخ الإنسانية بمثابة مستودع للعظات والعبر. ومن السور القرآنية التي تحمل هذا المفهوم: هود، والأعراف، والأنبياء، والمؤمنون، والشعراء، والقصص.

ومن هنا فإننا لا يجب أن نندهش من أن المفهوم الحضاري للتاريخ عند المؤرخين المسلمين لم يخلُ من الجانب الأخلاقي المتصل بالعقيدة في أساسه. فقد قرأ المؤرخون المسلمون التاريخ "قراءة دينية - أخلاقية - تربوية"؛ وهو ما جسده

عبد الرحمن بن خلدون بقوله: "... اعلم فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية: إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء بهم في ذلك لمن يروقه في أحوال الدنيا والدين..." هذا هو مفهوم الحضاري في التاريخ كما أوضحه ابن خلدون الذي كانت مقدمته الشهيرة بمثابة تلخيص للفكر التاريخي الإسلامي وفلسفته. وقد ظل المؤرخون المسلمون يعملون في إطار المفهوم القرآني للدور الحضاري للتاريخ في المجتمع المسلم؛ بل إن منهم من تحدث عن "فوائد التاريخ" وقسمها إلى قسم دنيوي وآخر أخروي مثل ابن الأثير الذي يرى أن القصص التاريخية التي وردت في القرآن الكريم إنما وردت لهذه الحكمة.

لقد وصل تطور الكتابة التاريخية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي إلى مرحلة غطت فيها كافة مجالات النشاط الإنساني تقريبًا. فقد كتب المؤرخون المسلمون في السيرة النبوية، والمغازي، والطبقات (أي أجيال الناس الذين أسهموا في خدمة الأمة من أبناء مهنة واحدة، أو ممن يشتركون في ممارسة فكرة بعينها)، والتراجم، والتاريخ الإسلامي العام، وفضائل البلدان، والفتوح، والخطط، وتواريخ المدن، والتاريخ الاجتماعي ولا تكاد تجد فرعًا من فروع المعرفة التاريخية إلا وكتب فيه المؤرخون المسلمون؛ وفضلًا عن ذلك أنتج الفكر التاريخي الإسلامي بعضًا من كتب في تاريخ التاريخ (من أمثال شمس الدين السخاوي، والكافيجي، والذهبي، والسيوطي)، وفي فلسفة التاريخ (مثل ابن خلدون). وهذه الحقيقة بحد ذاتها تكشف عن أن مفهوم الحضاري في التراث التاريخي عند المسلمين قد اتسع ليشمل بالفعل كافة أنماط النشاط الإنساني.

والعصر الذي يبدو متحفًا يضم كافة أنماط التدوين التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية هو عصر سلاطين المماليك (648 - 922هجرية/ 1250 - 1517م). والواقع أن دولة سلاطين المماليك التي حكمت مصر وفلسطين والشام والحجاز

وبعض مناطق العراق وجزر البحر المتوسط بشكل مباشر، والتي كانت قوة إقليمية وعالمية عظمى في ذلك الزمان، قد شهدت نشاطًا علميًّا وفكريًّا واسع النطاق بسبب ظروف العالم الإسلامي التي جعلت العلماء والمفكرين من المشرق والمغرب يهاجرون إلى بلاد الدولة المملوكية حيث الأمان. لقد كان التوهج العلمي والثقافي الذي شهده ذلك العصر المتوهج الأخير في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وفي ذلك العصر، تجسد مفهوم "الحضاري" في مجال الفكر التاريخي بشكل متكامل. فقد تنوعت أنماط الكتابة التاريخية كما أوضحنا من قبل؛ كما استخدم التاريخ في خدمة المجتمع وتلبية حاجاته الثقافية الاجتماعية.

وفي العصر الحالي نجد في مواجهتنا سؤالًا يطرح نفسه بإلحاح: هل لدينا منظور حضاري للتاريخ؟

إن قراءتنا الحالية للتاريخ قراءة ماضوية تهرب من مواجهة مسئوليات الحاضر والمستقبل لدغدغة مشاعر الزهو الكاذبة بإنجازات الماضي الذي نبدده في سفه سياسي وثقافي مزعج. وبسبب الأجواء الخانقة سياسيًّا والمعطلة للحرية والمانعة تخبو جسارة الإبداع، وتخفت القدرة على قراءة تاريخنا قراءة واعية؛ بل إن التاريخ مطارد في مدارسنا وجامعاتنا.

إن الحرية شرط جوهري للإبداع، وعندما تنزاح النظم المستبدة الجاثمة على الحياة في العام العربي، ربما يتحقق ما نصبو إليه من "قراءة حضارية" للتاريخ.

مفهوم الحضاري
في الدراسات القانونية واللغويات الحديثة

أ. نبيل عبد الفتاح[1]

أولًا: المفهوم في غموضه وسيولته ومجازه

كان الباحث يتصور أننا إزاء تعريفات محددة تنطوي عليها الورقة الخلفية حتى يمكننا التعامل معه قبولًا وحذفًا أو إضافة أو تحديدًا أو رفضًا؛ لأنه لا يمكن تطبيق مفردة "الحضاري" - مهما كان محمولها الغائم - على أنها أمر ناجز أو شبه ذلك، والاشتغال التطبيقي عليها في مجال القانون واللغويات الحديثة التي تجري في الدرس الأكاديمي المقارن أو حول التجربة المصرية التاريخية البارزة في هذا الصدد.

تحديد معاني المصطلحات المستخدمة في استراتيجية البحث وإجراءاته أو في خطابه التحليلي مسألة من الأهمية بمكان حتى تتحول المفردة أو الجملة من محض مفردة لها معنى لغوي إلى معنى ودلالة اصطلاحية منتجة داخل العملية البحثية وخطابها إزاء الموضوع الذي تتناوله والحقل العلمي الذي تعمل في إطاره. من هنا يبدو صحيحًا غموض وسيولة وعدم ضبط ما أطلق عليه "مفهوم الحضاري"، بل يستطيع الباحث أن يطرح بعض التساؤلات سعيًا وراء فك وكشف الغموض الذي ينطوي عليه- إذا جاز التعبير وساغ- أو المساعدة على تحديده، وذلك على النحو التالي:

(1) مدير مركز تاريخ الأهرام ومساعد مدير مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية سابقًا، وباحث في شئون الجماعات الإسلامية.

هل نحن إزاء مفهوم متبلور، أي مفهوم نظري يمكن تطبيقه في هذا الصدد، ومن ثم يجوز استخدامه في المقاربات البحثية إذا شئنا التواضع، ولا يشطح بنا الحلم النظري إلى حد وصفه بأنه معالم منظور جديد New Pardium كما ذهب عنوان الورقة الخلفية للحلقة النقاشية. القابلية للتحديد مسألة مهمة، والأكثر أهمية الآلية- أو الآليات- الإجرائية التي تحول المفهوم إلى أداة حركية في العمل البحثي.

يبدو لي- وأرجو ألا كون مخطئًا- أننا إزاء مسعى قد يراه بعضهم "عاطفي" و"أيديولوجي" بامتياز، ووراء تجلٍّ آخر لمفهوم أو مفهومات سابقة، ومنها مفهوم الخصوصية الحضارية، والذاتية الحضارية والخصوصية الثقافية، وهي لا تزال تبشيرية وتتسم بالطابع التبجيلي والغموض. هي مفاهيم حاول بعض الباحثين والمثقفين والمفكرين إشاعتها تحت شعار السعي نحو الأصالة إلى جانب المعاصرة. بث بعض الكتاب ذوي التوجهات الإسلامية السياسية هذه المصطلحات كجزء من ظاهرة المد الإسلامي السياسي المعاصر.

يبدو لي كباحث - وأرجو ألا أكون مخطئًا- أنها محاولات فكرية عربية وإسلامية رمت إلى محاولة بناء ما سمي من بعضهم بالاستقلال الحضاري في أعقاب الحقبة الكولونيالية وبناء دولة ما بعد الاستقلال من هنا نستطيع أن نفهم خطاب مالك بن نبي الإسلاموي التحرري حول الجزائر و"العالم الإسلامي"، أو سعي بعضهم لمواكبة ما أطلق عليه بعضهم نهاية الاستشراق، ومن ثم ذهب البعض الآخر إلى ضرورة تحقيق الذاتية الحضارية. من هنا نستطيع وضع بعض الكتابات ومنها الأممية الإسلامية الثالثة لدى الكاتب السوداني أبو القاسم حاج حمد، وبعض كتابات الباحثة المصرية منى أبو الفضل ومحاضراتها حول التنمية السياسية من منظور إسلاموي.

ثمة توجه غلاب منذ نهاية عقد السبعينيات وحتى الآن نحو خطاب الهوية، أو الهوية الثقافية والحضارية للمجتمعات العربية والإسلامية. يمكننا أن نضع الخصوصية عمومًا، والحضارية والثقافية، والحضاري كجزء من جذور خطاب

الهوية ثم تناسلاته بعدئذ والذي تحول لدى بعضهم إلى مفهوم أيديولوجي ومغلق لدى بعضهم الآخر. وثمة عديد السرود على هكذا خطابات، ومنها كتابات عبد الكبير الخطيب حول النقد المزدوج، وانتقادات عبد الله العروي، ومحمد أركون على سبيل المثال. هذا الأرث الكتابي، ومشروعات الأفكار، يبدو لي أن ما يطلق عليه مفهوم الحضاري وغيره من الاصطلاحات النظيرة والمشابهة- دون تحديد- على نبل وأهمية مسعاها إذا ما تحقق، سوف تنتهي إلى طريق مسدود. تبدو كمحاولة غاوية قادرة على استقطاب بعض شباب الباحثين، لاسيما ذوي الهوى والولاء والانتماء وإلى المشروع الإسلامي السياسي، وينفق بعضهم غالب وقته جريًا وراء الغموض النظري الذي قد يعتقد بعضهم أنه يقبض عليه من جميع أطرافه وقادر على استخدامه، ثم يتبين بعدئذ أنه جرى وراء سراب نظري، وقد يصرُّ بعضهم عليه ويتحول إلى أيديولوجيا وإيمان نظري بالمفردات التي تبدو وكأنها عقائد وضعية.

سؤالي هنا يدور حول مفهوم الحضارة ذاته الواسع والسائل والفضفاض، شأن بعض المفاهيم الكبرى والكلية التي سادت في بعض مراحل تطور المعرفة في العلوم الاجتماعية، والتي لا يزال بعضهم يسعى إلى استعادتها واستخدامها مجددًا رغمًا عن تغير الظروف والسياسات والزمان، ربما لألق بعض المفاهيم وجاذبيتها وربما لما يحمله غموضها من إمكانية للتداخل وتوجيه المفهوم الوجهة التي ترضونها أيديولوجيًا أو دينيًا أو عرقيًا. وربما لولع بعضهم بالمفردات الكبرى، أو لمشكلة لغوية تتصل باللغة والكتابة العربية حيث تتعدد المفردات ومعانيها وعدم تحددها، ومشاكل ضعف تطورها.

بعض ما ورد في الورقة الخلفية يحمل بعض من النقد لمفهوم الحضاري كالقول إن بعضهم يرى أن الحضاري ما هو إلا غطاء للمواجهة يستخدمه الغرب في صراعه معنا ويستخدمه البعض الآخر على "أنه نوع من الاستدراج لمن يتحدثون عن دينية الصراع"، فالتفسير الحضاري- وفق واضعو الورقة- ليس تفسيرًا دينيًا ولا

يعني كذلك تفسير الصراعات تفسيرًا دينيًّا". (ص 1 من الورقة الخلفية).

والسؤال الذي نطرحه هنا في ظل غموض المفهوم ما معنى الحديث عن العلاقة بين السياسي والحضاري والديني؟ إذا كان الحضاري مفهومًا عامًّا وسائلًا وغامضًا وينطوي على السياسي والثقافي الديني، ومن ثم ألا يعكس ذلك تناقضًا؟

السؤال الذي يتبادر إلى ذهن الكاتب/ الباحث: ما المقصود بالحضاري في حالتنا الراهنة أو المعاصرة؟ ما هي هذه "الحضارة"- مع تحفظي على هذا المصطلح- التي نعيش فيها الآن، ومن ثم تفرض علينا أن نبتكر مفاهيم نظرية جديدة لمحاولة لفهم أمورنا وظواهرنا وعلاقاتنا الداخلية أو في إطار الدول الأخرى في ذات الإطار المسمى "حضاري"؟

ما الفارق بين مفهوم الحضاري الغامض وبين المقاربة الثقافية لبعض الظواهر السياسية أو الاجتماعية أو الرمزية أو الدينية، وبين مفهوم الحضاري؟

ما الفارق المميز بين مفهوم الحضاري ومفهوم الخصوصية الثقافية الغامض أيضًا؟

السؤال هنا يتصل بالجدوى من هكذا مطارحة نظرية أو ممارسة بحثية في ظل عالم بات معولمًا؟ صحيح أن بعض المقاربات المعيارية للعولمة مفهومًا وعمليات وصيرورات ومفاعلات ونتائج متغيرة اتخذت منحى قدحيًّا؛ إلا أن العالم المعولم- في أطر ما بعد حداثية- أدى إلى إعادة فحص بعض المفاهيم النظرية ومن ثم المقاربات والممارسات البحثية في أطر حداثية أو حداثية عليا، ومن ثم يغدو مشروعًا السؤال: ما الحاجة أساسًا إلى مفهوم الحضاري إذا كانت هناك مقاربات سائدة وشائعة تلقي بالًا إلى بعض جوانب الخصوصية الثقافية؟

هل المقصود بالحضاري استعادة بعض من النموذج الذهبي للحضارة العربية الإسلامية؟ في أي القرون، هل القرن الرابع أو الخامس الهجري؟ أم الحضاري في ظل أوضاعنا المعاصرة؟ والسؤال وهل نحن طرف فاعل ومنتج في إطار عالمنا المعولم؟

هل نحن إزاء حالة حنين ماضوي، ومن ثم هروب من الأوضاع الراهنة المختلة إلى نزعة ذهبية ماوضوية؟

هل نستخدم مفهوم الحضاري لدراسة حضارة انتهت تاريخيًّا؟

التساؤلات السابقة لا تحمل مضمرات أيديولوجية أو أحكام قيمية على هذا المسعى أو نبل هدفه! والذي نأمل أن يؤتي أكله ونضجه عبر التمرينات النظرية أو البحثية. ولكن ترمي إلى الحث على إعمال النظر عميقًا في المفهوم إما لضبطه دلاليًّا أو لمحاولة تضييق نطاقه وحدوده، أو استبداله اصطلاحيًّا ومفهوميًّا كي يكون أكثر صلاحية للممارسة البحثية. أن المسعى التنظيري للمفهوم الحضاري تبدو صعبة ولاسيما في ظل عمليات وصيرورات التحول العولمي بما ينطوي عليه من هدم وتقويض لأبنية ومفاهيم واصطلاحات وعمليات تشكل بها تخليطات من القديم والجديد وانبثاقات أشكال وظواهر وتغيرات مغايرة، ومن ثم تبدو الآلة الاصطلاحية الموروثة- عن الحداثة وتطوراتها نحو الحداثة العليا في نظر بعضهم، أو ما بعدها في نظر بعضهم الآخر- في بعض الأحيان غير قادرة على التوصيف، والتفكيك والتحليل والتفسير، ومن ثم تعيد إنتاج مقولات وتفسيرات شائعة، ومن ثم لا تفسر ما يحدث من تغيرات في الظواهر الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية.. إلخ. أن عمليات التعولم تغرق معها مفاهيم ومصطلحات تنتمي إلى مراحل ما قبل العولمة.

من هنا تبدو الحاجة الموضوعية لفهم ووصف وتحليل بعض عمليات تشكل بعض ظواهر التغير في طبيعة الدولة القومية، والظاهرات الحزبية والسياسية الجديدة في إطار الديمقراطية الغربية، وانكسار الحدود وانفتاح الأسواق من الوطني والإقليمي والدولي إلى العولمي، ومن ثم نواجه على مستوى البحث والتنظير ظواهر جديدة ومغايرة لما كان سائدًا في ظل النظام الدولي الثنائي القطبية، وما بعده بعد سقوط حائط برلين، ومن ثم يبدو أننا نحتاج إلى إعادة النظر

في الكثير من المفاهيم التي نتداولها فيما بيننا، ونستعيدها لفهم حالات في طور التغير والتحول.

ترتيبًا على الملاحظات السابقة ليس لديّ تعريف "للحضاري" كمفهوم، وإنما هي مهمة مسندة لمن يحاولون صياغة المفهوم أو تحديده والاشتغال عليه واستخدامه في المقاربة البحثية، ولاسيما ما أطلقوا عليه سعة الخريطة الدلالية، أي اتساع مجالات تطبيقه.

السؤال الذي حاولت أن أطرحه على نفسي هل من تأثير للثقافة أو الثقافات السائدة في بلد ومجتمع ما في طرائق استخدام بعض المنظومات والمفاهيم والاصطلاحات النظرية في العلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة؟

والسؤال الثاني: ما أثر هذه الطريقة ونتائجها في مجال البحث والاستعارات القانونية الغربية واللاتينية في المثال المصري التاريخي؟ ما هي نتائج هذه العملية التاريخية/ الثقافية/ الاجتماعية/ السياسية؟

ثانيًا: البعد الثقافي والاجتماعي وأثره في التعامل مع الاستعارات القانونية الحديثة: حدود النجاح

المثال المصري في إطار الاستعارات الثقافية القانونية واللغوية يعد من أهم الأمثلة التاريخية على نجاح عمليات أقلمة وتوطين أنساق قانونية وفلسفية وثقافية وضعية غربية من إطار نظم ومنظومات قيمية وسياسية إلى أخرى بها بعض التغير في تاريخها وأديانها ومذاهبها وثقافتها ونظامها الاجتماعي.. إلخ. وربما لا توجد تجارب أخرى رائدة وناجحة إلا التجربة التركية الكمالية في توطين القانون المدني السويسري على سبيل المثال. وكذلك التجربة القانونية الهندية رفيعة المقام عن المرجع القانوني الأنجلو/ سكسوني. ما الذي أدى إلى إنجاح التجربة المصرية في هذا الصدد؟ نجحت لعديد من الأسباب الموضوعية وعلى رأسها - تمثيلًا لا حصرًا - ما يلي:

1 - مشروع بناء الدولة الحديثة على أيدي محمد علي باشا، وإسماعيل باشا الأول وضع أسسها وبعض مؤسساتها الرئيسة، وكان من الضروري إحداث تحول ما في نظام القانون التقليدي- قانون الأعراف وأوامر الولاة.. الخ- إلى أطر قانونية وإدارية حديثة تواكب التغير في إطار عملية بناء مؤسسة عسكرية حديثة، وصناعات وما حدث في نظام الالتزام والعلاقة مع الأرض الزراعية واستخدام الفائض الزراعي في تمويل الجيش وحروبه في المنطقة.

2 - المنظومات القانونية التقليدية لم تعد قادرة على مواكبة التغير التحديثي وبعض علاقاته.

3 - التحول في عصر إسماعيل، وفي ظل زراعة القطن وتصديره إلى بريطانيا، نحو الاندماج في النظام الرأسمالي الدولي آنذاك، ومن ثم ضرورة وجود نظام قانوني معروف للأطراف الدولية على اختلافها، وذلك للتعامل القانوني وفق قواعد واضحة لكافة الأطراف، سواء في التعاقدات والمديونيات والوفاء بالالتزامات، وأيضًا التعويضات في حال خرق الالتزامات التعاقدية، وكذلك في مجال القانونين التجاري والجنائي، وكذلك ضرورة وجود قضاء حديث يطبق القوانين والتعاقدات في المنازعات التي تنشب بين أطرافها.

4 - أن استعارة الانساق القانونية الغربية- اللاتينية وغيرها- كانت جزءًا من تصور أوسع حول التحديث والدولة الحديثة انطلاقًا من مرجع الدولة القومية الأوروبية، وعلى وجه التحديد الدولة الفرنسية اليعقوبية، ولكن في سياق وسمت مصري الأهاب.

5 - نجحت التجربة في ظل القوانين التي تحكم النزاعات ويطبقها القضاء المختلط، وفي إطار القانون والقضاء الوطني، من عديد الزوايا ومنها:

أ - عملية الترجمة وإعداد القوانين في إطار اللغة الفرنسية التي أعدها المحامي الإيطالي مانوري المقيم بالإسكندرية الذي اعتمد على القوانين الإيطالية والبلجيكية والفرنسية، في صياغة القوانين وتنظيم القضاء المختلط والتي مثلت تطورًا كبيرًا في الانتقال من القضاء القنصلي، والقوانين التي يطبقها وشكلت الإطار التاريخي والمرجعي الذي استمدت منه القوانين والقضاء الوطني، وذلك في إطار الاستفادة من ميراث المبادئ والتطبيقات القضائية للقضاء القنصلي، والقضاء المختلط، وتم الاستفادة منها في ترجمة القوانين المختلطة، مع تعديلات تتفق أيضًا مع الواقع الاجتماعي/ الديني/ المذهبي السائد مصريًّا.

ب - النجاح الكبير تمثل في قدرة الجماعة القضائية والقانونية على تمثل وهضم المنظومات القانونية الغربية/ اللاتينية، وتطويعها ببراعة للتطبيق على الواقع المصري وتكوينه وثقافته وتعدديته الدينية والمذهبية والعرقية، ومن ثم تخلقت مجموعة من التقاليد القانونية والقضائية والمبادئ التي جاءت كنتاج للمعرفة والممارسة والتفاعل بين المشرع والقضاء والمحامين، والاطّلاع على القانون والقضاء المقارن الفرنسي والبلجيكي والإيطالي على وجه التحديد، وفي الانفتاح المعاصر من المحكمة الدستورية العليا على التجربة الأمريكية الدستورية.

ج - استراتيجية الاستعارة والحذف والإضافة في السياسة التشريعية ولاسيما في المرحلة منذ إسماعيل باشا إلى اتفاقية مونترو وتوحيد القضاء المصري 1937، وتنقيح القانون المدني المصري 1948 الذي شارك في وضعه الفقيه الفرنسي أدوار لامبير، وعميد الفقه المصري والعربي عبد الرزاق السنهوري.

يبين من عملية إعداد التقنين المدني الجديد قيام السنهوري بإدخال بعض التعديلات مستمدة مثلًا من الشريعة الإسلامية ولاسيما في نظرية التعسف في استعمال الحق الفردي، واعتبارها أحد المصادر- مع العرف والمبادئ العامة

للقانون- التي يلجأ إليها القاضي في حال خلو القانون المدني من نص ينظم منازعة أو أكثر ترفع إليه.

هـ - استبعاد نظام الأسرة أو الأحوال الشخصية، بتعبير آخر شاع في ظل مرحلة الامتيازات الأجنبية، من مجال القانون الغربي والمقارن، وذلك لاتصالها بجوانب دينية وعقائدية ومذهبية تتسم بالتعدد الديني السائد في مصر آنذاك، ولا يزال كالإسلام والمسيحية واليهودية، وأخرى كالبهائية قبل سحب الاعتراف الرسمي بها في نهاية الخمسينيات وفي الستينيات وحل محافلها على اختلافها. خضعت الأحوال الشخصية أو قانون الأسرة للشرائع الدينية للمصريين على اختلافهم. ساهم ذلك في تقنين بعض القوانين استمدادًا من مذاهب إسلامية مع الأخذ بالغالب من المذهب الحنفي، ثم التوسع في الاتجاه إلى الأخذ عن مذاهب أخرى بحثًا عن حلول لمشكلات أسرية واجتماعية معاصرة.

من ناحية أخرى ساهمت التجربة القانونية والقضائية المصرية في التشريع والممارسة إلى مجال إنتاج قوانين للأحوال الشخصية للمسيحيين المصريين- الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت- والتي كانت تطبقها المجالس الملية قبل إلغائها وتوحيد جهة القضاء وإسنادها إلى القضاء المصري.

ز - اللغة القانونية الوضعية الحداثية والمعاصرة، هي لغة غربية بامتياز؛ لأنها لغة ومصطلحات ودلالات تتسم بالانضباط في المعاني والدلالات، لاعتبارات تتصل بكونها تقرر حقوق وترتب التزامات ومسئوليات وقيود على سلطان الإرادة والحرية وجزاءات مدنية وإدارية وجنائية وفق المجال القانوني، ومن ثم لابد أن تكون اللغة واضحة ودالة ومنتجة داخل العلاقة القانونية.

والسؤال الذي نطرحه هنا: كيف تعامل الفقه والقضاء المصري مع اللغة القانونية الجديدة والمغايرة للغة التراث الشريعي والفقه الإسلامي الوضعي، ولغة

الأزهريين بشأن المعاملات والجنايات- الحدود والقصاص والتعازير- والأحوال الشخصية؟ وما الآثار الناجمة عن هذه العملية الثقافية بامتياز؟

يمكن القول إن المشرع والفقه والقضاء قاموا بترجمة - والأحرى تقريب - النصوص القانونية والمبادئ القضائية المقارنة في كافة الفروع القانونية، وحاولوا المزج بين البلاغة الفقهية الرصينة الشائعة في الفقه الإسلامي، وبعض اللغة القرآنية المقدسة، وبين النصوص الفرنسية التي لا تجد أساسًا لها في التراث اللغوي والفقهي الإسلامي. حاولوا التقريب بين اللغة الاصطلاحية الحداثية في القانون الغربي لأنها تمثل تسمية لمفاهيم وأفكار وفلسفة ارتبطت بتطور الفكر القانوني والدولة/ الأمة الغربية في إطار تطور الرأسمالية الأوروبية والنظام الليبرالي وفلسفته وثقافته. من الملاحظ أن النصوص اعتمدت على تطورات الحالة الأوروبية اللاتينية من مثيل الفرد وسلطان الإرادة الفردية، ومفهوم الشخص القانونى الطبيعي والمعنوي- أو الاعتباري في بعض الصياغات القديمة. وهي أمور لم تكن متبلورة في الواقع الموضوعي المعيش، أو في منظومات الأفكار السائدة في عالم القضاء والشرع آنذاك، وحتى مع تطور المجتمع المصري أيضًا فلا يزال الفرد حالة معاقة أو تعتورها عقبات في الدولة والسلطة والمجتمع والثقافة السائدة رغمًا عن الإفراط في استخدام هذا المصطلح الفرد أو الفردية وأحيانًا يخلط بين الفردية والأنانية بمعانيها السلبية..الخ.

حاول المشرع، والفقه والقضاء أن يوظف بعض المصطلحات الفقهية الإسلامية في تقريب بعض من معاني اللغة القانونية الحداثية، وذلك على الرغم من بعض التباين بين كليهما في بعض الأحيان.

المزاوجة والتوليف بين نظامين لغويين ودلاليين ساهم في توطين القانون اللاتيني في مصر، لكنه في ذات الوقت خلق مشكلات أخرى تتمثل في اعتماد الوضعي على لغة الديني/ الوضعي أو الديني المقدس بهدف تسويغها وتمريرها من أجل الاستهلاك

القانوني- إذا جاز التعبير وساغ- والتمثل والهضم. لا شك أن الاستراتيجية اللغوية- الترجمة والتوليف- ساهمت في تطوير وتجديد اللغة العربية من ناحية، وتكشف من ناحية أخرى إلى دور المؤثر الثقافوي ومحمولاته القيمية والاجتماعية والتاريخية وتأثيره في عملية الاستعارات اللغوية/ الثقافية/ القانونية، في محاولات التوفيق بين المصطلح الغربي والمصطلح الفقهي، أو المفردات اللغوية داخل اللغة، أو اصطناع وسك مصطلحات موازية تؤدي المعنى- والغالب بعضه وليس كله- ومن ثم تشكيل استراتيجية التسمية في ذاتها عملية ليست أحادية أو بسيطة. بشكل عام نحن إزاء ظاهرة تاريخية وعالمية وكونية أو عولمية الآن لا توجد لغة بعيدة عن التأثير والتأثر باللغات الأخرى. يذهب أحد أساطين الألسنيات إدوار سابير E. Sapir في مؤلفه زائع الصيت "اللغة: مقدمة في دراسة الكلام"[1]، إلى أنه "قليلاً ما تكتفي اللغات بذاتها. شأنها في ذلك شأن الثقافات. وتفضي مقتضيات الاجتماع بالمتخاطبين باللغة إلى اتصال مباشر أو غير مباشر بلغات قريبة أو غالبًا ثقافيًا. وقد يكون الاجتماع صداقة أو عداوة. وقد يحدث في صورة حصيلة أو دينًا من الأعمال والمبادلات التجارية. أو يتمثل في اقتباس معطيات فكرية أو تبادلها كالفن والعلم والدين. ويصعب ذكر لغة أو لهجة منعزلة تمامًا والأمر نادر لدى الشعوب البدائية"[2].

في هذا الصدد يشير سابير إلى أنه "مهما تكن درجة الاتصال بين الشعوب المتجاورة وطبيعته فهو كفيل في الغالب بأن يؤدي إلى ضرب معين من التأثير اللغوي المتبادل. وكثيرًا ما يكون شديدًا في اتجاه واحد. فلغة الشعب التي تعد مركزًا ثقافيًا هي التي تتكفل طبعًا بالتأثير المهم في غيرها من اللغات المستعملة قريبًا منها أكثر من أن تتأثر بها هي نفسها. فلقد غلبت اللغة الصينية على مفردات

(1) المنصف عاشور، مترجم، إدوارد سابير،" اللغة: مقدمة في دراسة الكلام"،(تونس: الدار العربية للكتاب،1997).

(2) المرجع السابق، ص 105.

اللغات الكورية واليابانية والانامية لعدة قرون. ولم تأخذ شيئًا مقابل ذلك. وأحدثت اللغة الفرنسية في أوروبا الغربية في العصور الوسيطة والحديثة تأثيرًا مماثلًا وإن بدا أقل أهمية. واقتبست اللغة الإنجليزية عددًا كبيرًا من المفردات من فرنسية الغزاة النورمان ثم من البلاط الملكي الفرنسي "في جزيرة فرنسا" Iale de france[1].

والظاهرة مستمرة لاسيما مع اتساع السوق اللغوي العولمي، من الإنجليزية إلى عديد اللغات السائدة في عالمنا بما فيها الفرنسية.

هذه الظاهرة تسُم غالبًا اللغات، وتبدو مهمة في مجال الدراسات الاجتماعية والعلوم الطبيعية، حيث ترتبط بالتطور النظري والتطبيقي والتمويلات الضخمة للبحوث في الجامعات والمراكز البحثية على نحو يؤدي إلى إنتاج الجماعات البحثية المصطلحات النظرية والإجرائية التي تساهم في تطوير وضع المعرفة هناك، وبعدئذ يتم انتقالها عبر التعليم، أو الترجمة- بوصفها استعارات- إلى اللغات الأخرى، ومنها اللغة العربية.

غالبًا ما تؤدي عملية الترجمة إلى تهجين لغوي/ نظري/ ثقافي للغة المنقول إليها النص، كاللغة العربية، وفي ذات الوقت تخضع في كثير من الأحيان إلى خيانة للنص الأصلي أو العمل الأصلي وهذه الخيانة تبدو إبداعية في بعض الأحيان. من ناحية أخرى قد تؤدي إلى فرض بعض القيود الاجتماعية أو الثقافية أو اللغوية إلى حذف، أو تحوير، ومن ثم نحن إزاء عملية مزدوجة فيها من الخيانة والتشويه من ناحية، ومن تأثير الثقافي على عملية الترجمة من ناحية أخرى.

أستطيع أن أقول إن البعد الثقافي المصري- الاجتماعي والديني والقيمي والتاريخي- كان حاضرًا في حدود أثناء عملية نقل الأنساق القانونية الغربية، وذلك على الرغم من نجاح عملية توطينها وأقلمتها على واقعنا. أستطيع أقول إن دراسات الشريعة الإسلامية في كليات الحقوق استفادت كثيرًا من تجاورها مع العلوم

(1) المرجع السابق، ص 105.

القانونية الوضعية من حيث المعالجات والتصنيف والاصطلاحات والتعليل حتى في إطار إعادة إنتاج المشايخ وأساتذة الشريعة للموروث الفقهي الإسلامي السني في هذا الصدد، بهدف الدراسة أو المشاركة في وضع قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين أو تعديلها.

ثالثًا: ما معنى مفهوم الحضاري في الأسواق القانونية واللغوية العولمية؟

هذا السؤال يبدو مشروعًا منذ انطلاق العمليات والمسارات العولمية، وعصر الأسواق المتجاوزة للحدود، والتي تتحرك من خلالها السلع والخدمات والأموال والرموز والأفكار عبر ما بات يطلق عليه الاقتصاد الرقمي. إن عمليات التعولم تعيد صياغة عالمنا وأفكارنا بل والقوانين التي تحكم حياتنا، والأنظمة القضائية التي تفصل في غالب المنازعات بين الدول والحكومات والمنظمات الدولية والنشاط والشركات المتعدية للجنسيات، والمؤسسات الاقتصادية والتجارية، وحركة رؤوس الأموال، وغالب حركة الأفراد من السياح والعمالة المهاجرة... إلخ.

هذا العالم الذي عاش في ظل النظام الدولي الثنائي القبطية، والحرب الباردة وسقوط الثنائية القطبية إلى نظام تقوده الإمبراطورية الأمريكية، مذاك وإلى اللحظة الراهنة نحن نعيش في عالم تتقلص فيه تدريجيًّا السيادة عمومًا كمفهوم مرتبط بالدولة القومية وكذلك سيادة الدولة القانونية والتشريعية لعديد الأسباب نذكر منها - تمثيلًا لا حصرًا - ما يلي:

1 - منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بدأت ظاهرة نمو واتساع الاتفاقيات الدولية التي تنظم بعض المجالات الاقتصادية، وفي مجال حقوق الإنسان، وفي مجال العقود والتحكيم الدولي، وفي قانون المعاهدات الدولية... إلخ، وهو ما شكل خصمًا من سياسة التشريع لدى الدول الأعضاء في هذا المجال، بمعنى أنها تطبق هذه الاتفاقيات بوصفها جزء لا يتجزأ من المنظمات القانونية الوطنية. من هنا أصبحت الاتفاقيات بمثابة مرجعية

معيارية وفي الفلسفة القانونية ومن ثم على الدول وسلطاتها أن تراعيها في إنتاج وتطبيق التشريعات.

2 - منذ سقوط حائط برلين والثنائية القطبية تزايدت وتسارعت وَتَائرُ العولمة، ومن ثم اللجوء إلى المعاهدات والاتفاقيات والتعاقدات العولمية في عديد المجالات ومن ثم أصبح العالم المعولم هو نطاق التطبيق المكاني لها، ولم تعد الحدود الإقليمية للدولة هي مجال تطبيق المعاهدات/ القوانين لا شك أن هذا التوجه يزداد، ويشكل ضغوطًا وقيودًا على الدول التي لا تنصاع في تطبيق المعاهدات والاتفاقيات الدولية التي وقعت وصادقت عليها، وأصبحت جزءًا من نظامها القانوني الوطني.

3 - لجأت الشركات متعدية الجنسيات، بل والشركات الوطنية والإقليمية إلى اللجوء إلى مشارطات التحكيم الدولية لحسم النزاعات القانونية التي تثور فيما بين بعضها بعضًا، أو إزاء الدول والحكومات والمؤسسات الدولية الأخرى. أن مشارطات التحكيم أصبحت جزءًا لا يتجزأ من التعاقدات الدولية، ومن ثم باتت تخضع لغرف التحكيم الدولية في باريس وغيرها، ومن ثم لم تعد تخضع لسلطان القضاء الوطني وتعقيداته.

4 - الشركات الخاصة وقطاع الأعمال والهيئات والمؤسسات العامة في عديد من الدول ومنها مصر في مرحلة ما أطلق عليه الإصلاح الاقتصادي، باتت تلجأ إلى مشارطات التحكيم الداخلي لحسم المنازعات القانونية حول العقود والاتفاقيات التي تتم فيها بين هذه الأطراف بعضها بعضًا. ويعود هذا التوجه المتنامي لمحاولة إخراج الخصومات القانونية من مجال الاختصاص القضائي المدني والتجاري والإداري، وذلك حتى لا تخضع للآليات الإجرائية وتعقيداتها، وأيضًا لبطء التقاضي، وهي ظاهرة تتنامى وتتسارع على نحو يشير إلى مشكلة في إطار الدولة القومية وسلطاتها وأجهزتها.

ثمة توجه لدى رجال الأعمال والمستثمرين الأجانب إلى اشتراط التحكيم الدولي في تعاقداتهم أو في اتفاقياتهم مع الحكومة المصرية- وغيرها من الحكومات- وذلك للخروج من نطاق السلطة القضائية المصرية، والخضوع للاتفاقية أو العقد بوصفه - مجازًا - القانون الواجب التطبيق على الأطراف المختلفة.

السؤال الذي نثيره هنا: ما معنى هذه الظاهرات القانونية واللغوية في الأطر العولمية؟

الظاهرات القانونية العولمية وضعت منظومات قانونية ولغوية واصطلاحية تطبق على المستوى العولمي، من حيث اللغة الإنجليزية أو الفرنسية أو الأسبانية أو الألمانية أو الإيطالية.

اللغة الأساس هي اللغة الإنجليزية؛ حيث توضع وتصاغ بها نصوص الاتفاقيات والمعاهدات الدولية متعددة الأطراف أو ثنائية أو ثلاثية الأطراف، ويمكن أن تترجم إلى اللغات المعترف بها في التعامل داخل الأمم المتحدة ومنظماتها الدولية المتفرعة عنها. من هنا هناك انتقال للغة واصطلاحاتها- أيًا كان مجالها- من لغة لأخرى، ومن ثم نحن نعيش في حالة قانونية ولغوية يحيا العالم بها في نطاقات تتسع وتتزايد من عالم لآخر. من هنا تتراجع بعض الخصوصية القانونية واللغوية لصالح عولمة قانونية ولغوية ومجازية ودلالية تتعدى الأسواق اللغوية الوطنية والداخلية. هنا تتراجع لغات- على المستوى العولمي- لصالح لغات غالبة ومن ثم يتقلص مفهوم الخصوصية إلى حد ما لصالح مفهوم العولمة القانونية والقضائية واللغوية/ الاصطلاحية. هناك أيضًا ظاهرة القوانين الأمريكية العولمية ومثالها قوانين الحرية الدينية، وحقوق الإنسان، ومعاداة السامية، ومجال تطبيقها إمبراطوري وعولمي، فضلًا عن أن مصطلحاتها باتت جزءًا من اللغة القانونية العولمية، ما الذي نستنتجه مما سبق؟

1. الإجابة تقلص حدود ما هو "حضاري" يتصل بسمات حضارية- والأحرى ثقافية- في بلد أو مجموعة بلدان لصالح ما هو عولمي في عديد المجالات. من ناحية أخرى تتراجع اللغة الوطنية- أو اللغات المحلية والمناطقية

والعرقية- لصالح منظومات اصطلاحية ومفردات عولمية تستمد مصدرها من اللغة الإنجليزية التي باتت سيدة لغات العالم.

2. أن اللغات المحلية والوطنية والإقليمية والدولية بحسب الخرائط الجيو/ لغوية، والجيو/ سياسية باتت مشكلة تطورها من الأمور البارزة، ولاسيما اللغة العربية التي تستعير غالب مصطلحات الحياة العصرية المعولمة من اللغات العالمية الكبرى وعلى رأسها اللغة الإنجليزية..الخ، ومن ثم أحيانًا تحتاج المنظومات النحوية والمجازية والمفردات إلى تجديدات كبرى لتواكب التطور التقني وفي العلوم الاجتماعية، ومن ثم اللغويات الحديثة تحاول المساهمة في تطوير اللغات، وفي درسها وتحليلها.

من هنا أستطيع القول إنه بحسب تحديد وتطوير وضبط مفهوم الحضاري من واضعيه-نظريًا وإجرائيًا وتطبيقيًا- يمكن الحديث عن دلالته في مجال الدراسات القانونية والنظريات اللغوية المعاصرة. ويمكن القول إن الدراسات القانونية المقاربة استطاعت الإفادة من الثورة الألسنية في مجالها، من خلال مفهوم الخطاب وتطبيقاته القانونية.

الحضاري
في منظور المعلوماتية الحديثة

د. حازم أحمد حسني[1]

يختلط الحديث في كثير من الأدبيات- خاصة ما كان منها باللغة العربية- فلا نكاد نلمح حدودًا معرفية واضحة بين "ثورة المعلومات" وبين "تطور تكنولوجيا المعلومات"، حتى ليظن البعض أن المصطلحين هما من المترادفات، ومن ثم صارت تجرى مياه كثيرة في نهر الحديث عن "تكنولوجيا الاتصال والمعلومات" وكأنه نهر "عصر المعلومات" بملامحه المعرفية التي تستقل عن الملامح المعرفية لما هو تكنولوجي من أدوات اتصال ومن أدوات استقبال وبث ومعالجة وتحليل وتدفق المعلومات؛ وليس أدل على ما نقول من أن أدبيات "عصر المعلومات" ذات القيمة الرفيعة، التي تُنَظِّر لمجتمعات المعلومات، إنما تتخذ من مستعمرات النمل ومن ممالك النحل "مثالًا" لما هو مقصود بهذا المجتمع الإنساني الجديد الذي يتشكل تحت عنوان "مجتمع المعلومات"!

ولا شك أن تكنولوجيا الاتصال والمعلومات قد مكنت الإنسان المعاصر من دعم قدراته على الاتصال، كما أتاحت له فرصة الارتقاء بقدرته على استقبال وبث وتحليل المعلومات، لكن تبقى هذه التكنولوجيا - رغم ذلك - مجرد شرط ضروري لدخول الإنسان عصر المعلومات دون أن تكون شرطًا كافيًا لنشوء مجتمع

(1) رئيس سابق لقسم تطبيقات الحاسب الآلي في العلوم الاجتماعية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة.

المعلومات، إذ يبقى نشوء هذه المجتمعات الإنسانية رهنًا بنجاح هذه التكنولوجيا- ونجاح مبدعيها ومستخدميها - في تغيير أنماط التفكير الإنساني، وفي إعادة تعريف أنماط السلوكين الفردي والجمعي لبني الإنسان، بما يؤدي "تطوريًا" إلى تشكل خريطة العلاقات الإنسانية على أسس من الشبكية غير الهيراركية، ومن الانتظام الذاتي القائم على كفاءة وفاعلية تدفق المعلومات في شرايين المنظومة المجتمعية لا على كفاءة وفاعلية تدفق التعليمات المباشرة من طبقة متحكِّمة إلى طبقة متحكَّم فيها.

في مستعمرات النمل وفي ممالك النحل لا تلجأ هذه الكائنات البدائية الضعيفة إلى توظيف أي تكنولوجيا من أي نوع لتنظيم شؤونها، لكنها رغم ذلك تنتظم انتظامًا مثاليًّا لا تتحكم فيه أية هياكل تنظيمية هيراركية. فما نتداوله بيننا من وجود "ملكة" تحكم هذه المجتمعات البدائية لا يعدو أن يكون إسقاطًا إنسانيًّا لا شأن له بحقائق الحياة "المنتظمة" لهذه "الممالك" و"المستعمرات"؛ فملكة النحل ليست ملكة تحكم الخلية وتنظم شؤونها، وإنما هي أنثى تعاشَر وتضع بيضها دون أدنى دور تنظيمي، وإنما "يحكم" المستعمرة أو الخلية فئة "الشغّالات" التي لا تخضع لأي تنظيم هيراركي تصدر فيه الأوامر أو التعليمات من أعلى لأسفل، بل هي تعمل في تنظيم شبكي ينتظم من أسفل إلى أعلى بحيث تنبثق عن حركة المفردات على المستوى "المحلي" المباشر آليات انتظام جمعي لم تفرضه "شغالة" بعينها بين طائفة الشغالات.

مجتمع المعلومات يعمل في الحقيقة وفق آليات مشابهة، فهو مجتمع شبكي لا تخضع مفرداته لقوة مركزية قهرية تحدد لكل مفردة دورًا في منظومة سابق التخطيط لوظائفها الكلية ولملامح تكوينها الهيكلي من حيث خضوع كل مفردة من مفرداتها لسلسلة "محددة" من "الرئاسات"؛ فكل المفردات في مجتمع المعلومات هي- نظريًا- ذاتية الإدارة، يتحدد سلوكها وردود أفعالها السلوكية بقرار منها لا بقرار يأتيها من خارجها، لكنها في نفس الوقت ليست "مستقلة" عن غيرها

من المفردات، فهي لا تعيش في عزلة، وليس أي منها محصنًا ضد التأثر بما يحيط به من مفردات... فقط ليست هناك مفردة تصدر "تعليمات" لغيرها من المفردات، وإنما هي فقط تتبادل معها المعلومات التي بتحليلها تتحدد ردود الأفعال السلوكية المتبادلة بين المفردات على المستوى الجزئي بما يؤدي في المحصلة الجمعية إلى انتظام المجموع على المستوى الكلي دون أن يكون لأي من المفردات رؤية كلية لما يجب أن تكون عليه الأنساق الجمعية التي تفرزها التفاعلات الجزئية، ودون أن يحكم النسق الجمعي أنساق التفاعلات الفردية، فلا توجد في مجتمع المعلومات "مركزية مرجعية" لأنماط السلوك الفردي لمكونات الشبكة الاجتماعية.

هذه الفكرة "المركزية"- ونعني بها "غياب المركزية" المرجعية- هي مفتاح فهم آليات عصر المعلومات، فهو عصر يدار بتدفق المعلومات في شرايين منظومة شبكية تدار مكوناتها ذاتيًّا لا بتدفق التعليمات في شرايين منظومة هيراركية تحدد مفرداتها أنساقها السلوكية لتتواءم مع أنساق سلوكية جمعية تلتزم بها مفردات الشبكة، وهو ما يثير سؤالًا فلسفيًّا يحتاج جهدًا خاصًّا للإجابة عنه: فإذا كان للمنظَّم (بفتح الظاء المشددة) أن يكون له بالضرورة "منظِّم" (بكسر الظاء المشددة)، فهل يحتاج "المنتظم" لمنظِّم (بكسر الظاء المشددة) كي ينتظم؟ الإجابة التي تطرحها أدبيات البحث في طبيعة وآليات نشوء وتطور عصر المعلومات هي أن المنتظم لا يحتاج منظِّمًا بالضرورة، وإنما يمكن له أن ينتظم بذاته على المستوى الكلي بأشكال معقدة تسببها تفاعلات غاية في البساطة تتم بين مفردات شبكة التفاعل على المستوى الجزئي.

عند هذه القضية الفلسفية تلتقي خيوط ما هو "معلوماتي" بخيوط ما هو "حضاري"، وقد يكون من المناسب هنا أن نميز بين ما هو "ثقافي" وما هو "حضاري"، فالثقافة تكون فردية، سواء كان الفرد شخصًا طبيعيًّا أو شخصًا معنويًّا، أما الحضاري فلا يكون إلا جمعيًّا بطبيعته؛ إذ يمكن أن نتحدث عن ثقافة هذا الإنسان أو ذاك، كما يمكن أن نتحدث عن ثقافة هذه المؤسسة أو تلك، لكننا لا نتحدث عن

حضارة فلان أو عن حضارة مؤسسة جامعية أو عن حضارة شركة، وإنما نتحدث عن الحضارة المصرية أو الحضارة العربية أو الحضارة الإنسانية؛ إذ الحضارة في حقيقتها هي حاضن لمنظومة من الثقافات الفردية، ويبقى السؤال قائمًا: هل تتكون الثقافات امتثالًا لحضارة مركزية مرجعية تترجمها الثقافات الجزئية إلى أنساق فكرية وسلوكية، أم تنشأ الحضارة من تفاعل الثقافات الجزئية التي تدار ذاتيًّا دون رجوع لسلطة حضارية ودون تصور مسبق لتكوين حضاري جامع لجملة الثقافات الجزئية، وهو نفس السؤال الذي تطرحه أدبيات عصر المعلومات وطبيعة مجتمع المعلومات عن العلاقة بين أنساق السلوك الفردية وبين المجموع الذي ينتظم ذاتيًّا نتيجة تفاعلات جزئية لا تخضع لضرورات نسق جمعي يحكم جملة التفاعلات.

في فترة الخمسينيات من القرن العشرين الميلادي كانت قد ازدهرت مدرسة في الولايات المتحدة الأمريكية تخصصت في البيوفيزياء الماتيماطيقية يقودها نيقولا راشفسكي الذي بدأ إرهاصات الدراسات الماتيماطيقية والبيوفيزيقية لفهم الظاهرة التاريخية، وعلى رأس ظواهرها المحيرة: نشأة وتطور الحضارات. وقد بدأ راشفسكي دراساته بسؤال عن سبب نشوء الحضارات القديمة في وديان الأنهار العظمى دون باقي المناطق في العالم؟! تجاوز راشفسكي في بحثه عن إجابة علمية للسؤال كل التفسيرات التقليدية لنشأة الحضارة، ووضع إرهاصات رؤية نظرية ترتبط بملاحظة إحصائية عن العلاقة بين أطوال شطآن المجاري المائية منسوبة عدديًّا إلى المساحة الكلية للفضاء الحضاري؛ حيث تبلغ هذه النسبة مداها في وديان الأنهار العظمى، وربط راشفسكي هذه الملاحظة بحقيقة أن حركة التجارة في تلك العصور كانت تعتمد بشكل أساسي على المجاري المائية، وأنه مع حركة التجارة كانت تتدفق الأفكار والمعلومات في شرايين هذه الفضاءات الحضارية، مع ملاحظة أن المراكز الثقافية التي قامت على طول هذه المجاري المائية كانت ذاتية الإدارة ولم تكن تستمد مرجعيتها من مركزية حضارية بعينها، فالحضارة في حقيقتها كانت- وفق هذا التصور

المدعوم بالمنطقين الإحصائي والماتيماطيقي - ظاهرة معقدة انبثقت من جملة تفاعلات بسيطة تمت بين مراكز ثقافية تفاعلت مع بعضها البعض من خلال الحركة التجارية، وبين أفراد تفاعلوا مع بعضهم البعض من خلال حركة الأفكار والمعلومات التي صاحبت انسياب هذه الحركة التجارية على طول المجاري المائية التي قامت على ضفافها الحضارات القديمة.

هذه الدراسات التي بدأها راشفسكي ومدرسة البيوفيزياء الماتيماطيقية في بداية الخمسينيات من القرن العشرين الميلادي تطورت بعد ذلك بشكل أكثر عمقًا خلال العقود الستة التي تلتها حتى التقت مع النظريات التي تحكم شبكات الاتصال وتدفق المعلومات في المجتمعات المعاصرة، الأمر الذي يجعلنا نرى اليوم هذه العلاقة بين المعلوماتي والحضاري أكثر وضوحًا، وربما أكثر إرباكًا في آن واحد؛ فالأسئلة الأساسية التي تحكم هذه العلاقة إنما تدور في الحالتين- حالة المعلوماتي وحالة الحضاري - حول مفهوم المرجعية المركزية الهيراركية، أو مفهوم السلطة الخارجية التي تنظم المنتظم، وإشكالية الانتظام الجمعي في غياب هذه المرجعية المركزية وهذه السلطة الخارجية، بحيث ينشأ المجتمع في الحالتين- حالة المعلوماتي وحالة الحضاري- انبثاقًا من أسفل إلى أعلى بفعل تدفق الأفكار والمعلومات والمعارف المختلفة في شرايين شبكة التفاعلات بين مكونات الشبكة المعلوماتية أو بين مكونات الشبكة الثقافية؛ فحضارة عصر المعلومات هي- وفق هذه الرؤية الإطارية- حضارة نشوء وتطور مستمرين، فلا يكون للنسق الجمعي لهذه الحضارة صفة الديمومة، وإنما هي تفاعلات مستمرة على المستوى القاعدي بين عناصر شبكة الاتصال وتدفق المعلومات ينبثق عنها دائمًا نسق جديد من أنساق المجتمع على المستوى الكلي لا يلبث أن يتبدل بنسق آخر مع استمرار حركة تدفق المعلومات وما تسفر عنه من تفاعلات على المستوى القاعدي.

هل تعني هذه الرؤية الإطارية أنه لا آليات تحَكُّم تضبط تشكل وأداء حضارة ومجتمع عصر المعلومات؟

الإجابة الظاهرية التي تبدو للعامة من غير المدققين هي أن حضارة عصر المعلومات هي حضارة عصر تسود فيه حرية الفرد الذي يدير ذاته بذاته دون تدخل المرجعيات السلطوية التقليدية، لكن الحقيقة هي أن هذه الحرية الظاهرية على المستوى الفردي من شأنها إنشاء حضارة استبدادية يتحول في إطارها المجتمع إلى "روبوت" قد لا تتحكم فيه سلطة خارجية لكنه خاضع لآليات تحكم سايبرناطيقية من داخله، فضلًا عن أنه لا يوجد برهان مقبول على أن القوى الاستبدادية التقليدية ستغادر فضاء المعلومات، وأنها لن تكون فاعلًا أساسيًّا ومؤثرًا يعمل في خلفية الصورة بمبدأ اليد الخفية لا في مقدمة الصورة كما كان الحال في التكوينات الحضارية التقليدية.

طبيعة العلاقات الجديدة التي تتشكل في رحم حضارة عصر المعلومات تحتاج لدراسة متأنية لا تسقط فرضيات واقع عصر المعلومات لصالح فرضيات حضارية بديلة لا يقوم دليل على قدرتها على توصيف ونمذجة هذا الواقع، لكنها لا تستسلم في نفس الوقت لما هو قائم من فرضيات حضارة عصر المعلومات دون موقف نقدي يرصد الدور الذي تلعبه القوى الفاعلة في إدارة شبكة المعلومات، كما يرصد مصادر وآليات صياغة وبث المعلومات، فضلًا عن إدراك وصياغة الخرائط المعرفية التي تتحكم في فاعلية وأنماط التأثير على المستوى القاعدي لحركة تدفق المعلومات، فالحضارة الإنسانية - قبل كل شيء وبعد كل شيء- هي فعل إنساني لا مجرد ناتج سلبي لفعل المادة على الإنسان.

المنظور الحضاري

المفهوم.. المقومات.. الإشكاليات

د. أماني صالح[1]

رغم شيوع التعبير والطفرة التي طرأت على استخدامه في الفترة الأخيرة، يبدو المنظور الحضاري لكثيرين - حتى ممن عملوا في ظله - مفهومًا غامضًا غير محدد المعالم إما لندرة ما قدم من تعريفات مقارنة بالتوسع في استخدام المفهوم، أو لاتساع وعدم دقة التعريفات القليلة التي قدمت بالفعل.

ويمكن القول إن كثيرًا من العاملين في إطار المفهوم قد عملوا في إطاره انطلاقًا من أفكار عامة قامت مقام التعريف الدقيق؛ وتتسم الفكرة الأساسية التي تشاركها الكثيرون من المهتمين والباحثين بشأن المنظور الحضاري بأنها فكرة متسعة تحمل عدة دلالات: أولها: أن هذا المنظور محاولة لإنهاء احتكار الغرب ومدارسه لإنتاج العلم وبناء المناهج. ثانيًا: أنه يسعى لكسر الحلقة المغلقة وإسقاط القداسة المزعومة عن النظريات والمناهج والقوانين والتعميمات التي تلقفناها من المدارس الغربية خاصة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. ثالثًا: أن المنظور الحضاري نافذة تفسح المجال أمام العلماء والباحثين العرب (والمسلمين) للمشاركة في إنتاج العلم سواءً من خلال الاستعانة بمفاهيم وأدوات من التراث العلمي والفكري العربي - الإسلامي، أو من خلال ابتكار العلماء العرب

(1) أستاذ العلوم السياسية بجامعة مصر الدولية.

والمسلمين المحدثين لمفاهيم وأدوات تخدم دراسة الظواهر الاجتماعية للمنطقة وتقدم تفسيرات أجدى لها تعكس الثقافة والخبرة الذاتية، ولا تلوي عنقها لصالح تعميمات مستقاة من تجربة أخرى.

هذه الدلالات الثلاث تشكل الفكرة العامة التي عملنا في ظلها كباحثين مهتمين بالمنظور الحضاري على مدى العقدين الماضيين دون أن يكون ثم تعريف واضح محدد الدلالة له. بل إن القليلين من رواد المفهوم الذين تصدوا له قدموا لنا تعريفات فضفاضة جانبت - إلى حد ما - المنحى العلمي للتعريف وانطوت على قدر غير قليل من المثالية والكمال الممزوج بشحنات عاطفية تنظر لهذا المنظور الواعد بوصفه الخلاص الذي يحمل على المستوى الفكري والمنهاجي وعود التحرر من الاستعمار والقهر الفكري الغربي طويل الأمد؛ وآمالًا بإعادة فتح باب الاجتهاد وعودة الفكر العربي إلى الإبداع والإنتاج.(1)

وإذا كان برنامج حوار الحضارات بهذه الحلقة النقاشية يبادر بفتح النقاش حول المفهوم ذاته فإنه بذلك يتيح فرصة هامة لمناقشة جادة وغير مسبوقة للمفهوم من باحثين ينتمون إليه أو يهتمون به. هي مراجعة لا بد وأن تثري المنظور الحضاري حتى من خلال النقد والجدال حول العديد من جوانبه الغامضة ما يؤدي دون شك إلى إثرائه وحفز الهمم لاستكمال أبعاده وأركان علميته. في هذا الإطار تقدم هذه الورقة محاولة من إحدى الباحثات - من داخل المفهوم - لمناقشة محدداته

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر: رؤية د. منى أبو الفضل للمنظور الحضاري كما تضمنها التقرير العام عن الدورة التدريبية التي عقدت بالرباط عام 1999 لمجموعة "الفهرية للدراسات الحضارية" التي رأستها منى أبو الفضل في: /http: //muslimwomenstudies.com fihriya%20report%20 3.htm

وانظر كذلك تحديدات الدكتور نصر عارف لمزايا المنظور الحضاري في: نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993) ص ص 46 47.

وإشكالياته انطلاقًا من خبرة عملية قد تسهم في تغذية أبعاده النظرية والمنهجية. يمكن تلخيص تلك المحددات والإشكاليات في النقاط التالية:

أولًا: ماهية المنظور الحضاري

يمكن وصف المنظور الحضاري بأنه: رؤية أو اقتراب من المشكلة البحثية يركز على خصوصيتها الحضارية، ويرى أن تفسير الظواهر ينبع من تعميمات وقواعد ومفاهيم يتم استخلاصها (رأسيًّا) من رصد وتحليل تطور الظاهرة وعلاقاتها مع كل من البيئة التاريخية والمكانية لتلك الحضارة أكثر من كونها مجرد تطبيق لتعميمات وقوانين عالمية تم استخلاصها من وقائع وظواهر مشابهة في بيئات حضارية أخرى.

يشير الوصف (أو التعريف المبدئي) السابق الى عدة نقاط مهمة:

- إن المنظور الحضاري من حيث موقعه في عملية بناء العلم لا يُصنَّف كنموذج معرفي (باراديم)، كما أنه ليس منهجًا وليس أداة منهجية.. وإنما هو اقتراب أو تعريف معين للمشكلة البحثية (كمشكلة حضارية) يدخل في مرحلة ما قبل المنهج. وهو بهذا التعريف يحدد مسارات البحث ووجهته وإطاره.

- يقوم المنظور الحضاري على النظر للمشكلة البحثية ككائن حي له صلات عضوية وحيوية ببيئته المكانية والزمانية كما أن له ذاكرة تاريخية. ويقابل هذا التعريف للظاهرة أو المشكلة محل البحث تعريفًا آخر ساد لفترة طويلة العلوم الإنسانية في ظل باراديم الحداثة يعرف المشكلة البحثية في العلوم الاجتماعية تعريفًا ميكانيكيًّا يجعل من هذه الظاهرة مجرد تطبيق آلي لقواعد عامة قابلة للتطبيق في كل الظروف والحالات المشابهة. وينتج كلا من التعريفين تداعيات مختلفة في التعامل العلمي مع المشكلة.

ثانيًا: "نسبة" المنظور الحضاري:
اقتراب يدين لإسهام عربي كبير.. لكنه ليس عربيًا حصريًا

هناك اعتقاد واسع النطاق بين العاملين في هذا الحقل عربيًّا بأن المنظور الحضاري هو مفهوم مستحدث وأنه اقتراب عربي - إسلامي خالص وحصري لا تعرفه ولو بأشكال مقاربة مدارس فكرية أخرى في العالم وعلى رأسها الفكر الغربي[1].

واقع الأمر أن استعراض الأدبيات الفكرية العربية والعالمية التي تناولت مفهومي الحضاري (كمنظور) والحضارة (كموضوع) تقودنا إلى تعديل مهم في المقولة السابقة يقوم على فكرتين: أن المنظور الحضاري يدين في الاهتمام الأكبر به للعالم العربي لكنه ليس ابتداعًا عربيًّا حصريًّا. ويمكن القول إن الفكر العربي قدَّم ولا يزال إسهامًا أصيلًا ومبكرًا لتأسيس المنظور الحضاري (كاقتراب بحثي) في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية. هو إسهام مدفوع بشعور عربي ملح بالحاجة إلى تطوير هذا المنظور كمدخل لتأكيد الخصوصية والهوية الذاتية في مواجهة عمليات الاستلاب والغزو والسحق والتشويه الحضاري التي مارسها الغرب بصورة غير عمدية أحيانًا وعمدية أحيانًا كثيرة عبر آليات عديدة تبدأ من ممارسات الاستعمار والاستشراق انتهاء بالاستراتيجية الشاملة للتعامل الصراعي والتطويعي مع العالم الإسلامي بعد الحادي عشر من سبتمبر والتي يؤشر لها باسم الحرب على الإرهاب. هذه الظروف خلقت دوافع قوية لتحفيز جهود لتأصيل المنظور الحضاري في المنطقة.

(1) هناك خلاف حول نسبة المفهوم أو مؤسسه، فالبعض ينسبه تأسيسًا إلى إسهامات د. منى أبو الفضل رحمها الله في الثمانينيات بشأن النظم العربية. انظر على سبيل المثال الهامش التعريفي باسم مجلة إسلامية المعرفة في: د. منى أبو الفضل، " المنظور الحضاري في دراسة النظم العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية"، في إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد التاسع، ص ص 10 35، بالإشارة إلى ص 10. لكن البعض الآخر يرجع به إلى المفكر مالك بن نبي، انظر: مالك عبيد حسنة (تقديم)، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، 73، الفصل الثاني بعنوان " المنظور الحضاري إطار كلي تفسيري".

في هذا السياق يمكن تمييز ثلاث مدارس عربية مهمة عملت على تطوير هذا المفهوم (كمحتوى بصرف النظر عن المصطلح):

1. المدرسة الفكرية للمنظور الحضاري: وتدين بالفضل الأول لكتابات مالك بن نبي الذي اهتم بالحضارة كمنظور وموضوع معًا؛ فرأي ابن نبي أن الأزمة الأم التي تنتظم في سياقها سائر الأزمات الجزئية (اقتصادية وسياسية.. الخ) في العالم العربي الإسلامي هي أزمة حضارية. وحلها يتطلب منظورًا حضاريًّا للتاريخ والتراث وللبيئة الراهنة والعالم ونظام علاقاته.
2. المدرسة الأكاديمية لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة: وتدين بفضل الريادة فيها إلى إسهام د. حامد ربيع الذي اهتم بالبعد الحضاري في الدراسات السياسية من خلال إسهاماته المتعلقة بنظرية القيم وأنماطها الثلاثة الكبرى (مدرسة الحرية ومدرسة المساواة ومدرسة العدالة) باعتبار المدارس الثلاث هي تعبير عن توجهات معرفية كبرى أنتجت ضمن ما أنتجت نظرياتها السياسية والاجتماعية.

وما يميز مدرسة العلوم السياسية عن المدرسة الفكرية أنها مدرسة ممتدة أو متصلة نتيجة ارتباطها بواحد من الصروح المؤسسية الأكاديمية هو كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ومن أبرز أساتذة ورواد هذه المدرسة الراحلة الدكتورة منى أبو الفضل التي تواصلت مع التوجه المقارن الذي أصل له د. ربيع ونقلته خطوة إلى الأمام تتمثل في التخلي عن الموقف الحيادي الذي تبناه ربيع والمسافات المتساوية تجاه أنماط القيم الثلاثة والعناية بشكل خاص بتأصيل قواعد المنظور الحضاري العربي - الإسلامي. استخدمت الدكتورة منى أبو الفضل المنظور الحضاري في نقد علوم الاجتماع والسياسة الغربية والتشكيك في صفة العمومية والموضوعية فيها وكشف أصول انحيازها، ومن ثم بناء حيثيات تبني منظور حضاري عربي للعلوم السياسية تطبيقًا على بعض المجالات مثل علم التنمية السياسية، والنظم العربية، ودراسات المرأة (باعتبارها امتدادًا لنظرية القوة والسلطة).

من بعد منى أبو الفضل حمل الشعلة عدد من أبناء هذه المدرسة الذين ساروا بالفكرة خطوات أيضًا للأمام أهم ملامحها الخروج من طور الدعوة أو التبشير بالمنظور الحضاري إلى التطبيق والتوظيف الفعلي له، وهم يعملون على المنظور الحضاري في مجالين متواصلين بشدة: الأول نظري ومنهاجي يتمثل في تحديد أبعاد ومنهجيات هذا المنظور من خلال عمليات متوازية من التواصل والنقد مع كل من التراث العلمي الإسلامي والتراث الغربي. والاتجاه الثاني تطبيقي من خلال توظيف المنظور الحضاري بما يطرأ عليه من تطويرات نظرية على دراسة مشكلات واقعية. ومن أبرز القائمين على هذه الجهود الأستاذين الجليلين د. نادية مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح.

3. المدرسة المعرفية أو مدرسة إسلامية المعرفة: وهي مدرسة تأسست على القول بالتمايز الحضاري والقيمي والتمايز في الأصول والجذور المعرفية بين الشرق والغرب. وتحديد قاعدة التمايز على أساس المقابلة بين المعرفية الغربية (التي تقوم على بنية جدلية تجمع بين قيم وأفكار الحضارتين اليونانية والرومانية، والتراث اليهودي المسيحي، ثم العلمانية المادية الوضعية) من جانب، وبين المعرفية في العالم العربي الإسلامي والقائمة على جوهر منظومة الإيمان بالأديان السماوية وفي قلبها المنظومة الإسلامية بما ترتبه من تداعيات على النظرة للعلم والكون. وقد قدمت هذه المدرسة جهودًا وإسهامات نظرية وتطبيقية تؤكد على استخدام المنظور الحضاري في مجالات متعددة. وأهم ما يميز تلك المدرسة هو امتداد تأثيرها وكوادرها عبر الحدود في العالمين الإسلامي والعربي.

المنظور الحضاري في الدراسات الغربية

عرفت الكتابات الغربية دراسة الحضارة أولًا كموضوع ثم انتقلت منها إلى المنظور الحضاري كمقترب.. لعل أسبق تلك الدراسات ظهورًا تلك العاملة في حقل التاريخ؛ حيث تجلى هذا المنظور على سبيل المثال، لدى أرنولد توينبي في

تعريف التاريخ بوصفه تاريخًا للحضارات، والقول بإن الحضارة هي وحدة التحليل في الدراسة التاريخية ومحاولة استنباط قواعد من دراسة الحضارات الكبرى بمثابة قوانين للتطور التاريخي مثل قاعدة "التحدي والاستجابة" ودور النخبة الخلاقة وتحولاتها في نهضة الحضارات وزوالها.

في العقود الأخيرة امتد الاقتراب الحضاري إلى حقول جديدة مثل حقل الدراسات السياسية والاجتماعية. ويعد مقال صامويل هانتجتون حول صراع (أو اشتباك الحضارات) نموذجًا لاستخدام المنظور الحضاري في دراسة العلاقات الدولية. وقد أسس هانتجتون تحليله فيما يتعلق بالتناقض المنذر بنشوب الصراع بين العالم الإسلامي والغرب وقيمه على دراسات المستشرقين.. واستخدم هذا المنظور في وصف وتحليل النظام الدولي ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي إضافة إلى التفسير والتنبوء بمستقبله[1].

السمة اللافتة أن المنظور الحضاري كاقتراب للتحليل والتفسير في العلوم الاجتماعية لم يكن يحمل في الدراسات الغربية- خاصة قبل السنوات الأخيرة - نفس الأهمية والثقل الذين يحظى بهما في الدراسات العربية. ويعود ذلك لعدة عوامل: أولها ثراء وزخم البحوث المنهجية الغربية الحافلة بالعديد من المدارس والمقتربات ما يجعل هذا المقترب اجتهادًا ضمن العديد من الاجتهادات. ثاني هذه التفسيرات يعود إلى "باراديم الحداثة" الذي ساد العلوم الغربية لفترة طويلة وقام على قاعدة صلبة من الإيمان بإمكان التوصل إلى قواعد وقوانين عامة في

(1) Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations?, in "Foreign Affairs", vol. 72, no. 3, Summer 1993, pp. 22-49

See another example of the writings which adopt a civilizational perspective to analyze the international relations in: Mircea Malitza," Ten Thousand Cultures, a Single Civilization", in International Political Science Review / Revue internationale de science politique, Vol. 21, No. 1 (Jan., 2000), pp. 75 89.

العلوم الاجتماعية والإنسانية بغض النظر عن الخبرات الحضارية المختلفة، وقادت المدارس والأكاديميات الغربية (وذروتها المدرسة السلوكية الأمريكية) لواء الدعوة إلى عمومية نتائج البحوث والدراسات الاجتماعية والتي استمدت ركائزها من مفاهيم وتطبيقات غربية. لقد أسهمت الدراسات والتطبيقات المقارنة في مجالات العلوم الاجتماعية والسياسية في إثبات عدم ملاءمة أو ضعف هذا "البراديم" القائل بالعمومية والموضوعية والحياد شبه المطلق للبحوث الاجتماعية والإنسانية ما أفسح المجال لظهور براديم جديد للعلوم الإنسانية[1]. وفي ظل رؤية ما بعد الحداثة والدعوة إلى سقوط الهيمنة الغربية باسم وحدة وعمومية العلم كان طبيعيًا أن ينتعش المنظور الحضاري وتبرز أهميته في السنوات الأخيرة على الساحة الأكاديمية الغربية باعتباره ينبني على فكرة الخصوصية الحضارية.

يفسر هانتنجتون- الذي ارتبط رواج المنظور الحضاري في الدراسات الاجتماعية والسياسية الغربية بكتاباته - يفسر استخدامه المنظور الحضاري في بحث العلاقات والصراعات الدولية بأنه يستند إلى تنامي واقعي للوعي بالهويات الحضارية لدى الشعوب والنخب السياسية على السواء فيما بعد الحرب الباردة، فمع انخفاض القدرة على تحريك الدعم وتشكيل تحالفات على أسس أيديولوجية كان لجوء الحكومات والجماعات بشكل متزايد لتعبئة التأييد من خلال خطاب يقوم على المشترك الديني والهوية الحضارية. بناء على ما سبق يمكن أن نستنتج أن تنامي الرؤى والشعور بالهويات الحضارية في الواقع السياسي سواء على مستوى الشعوب أو الفاعلين السياسيين وصانعي القرارات قد فرض بالضرورة

(1) حول نقد براديم الحداثة وما أنتجه من علوم وعناصر ثورة منظورات ما بعد الحداثة انظر: د. نصر محمد عارف، التنمية من منظور متجدد: التحيز، العولمة، ما بعد الحداثة (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2002) ص ص 37 57.

على الباحثين تبني منظور في التحليل يستوعب تلك المتغيرات.

وإذًا فاستخدام المنظور الحضاري في البحث والتفسير والتحليل والتنبوء في الأكاديميا الغربية قد تأسس وتبع زمنيًّا وجود هذا المنظور وتناميه فعليًّا في إدراك ودوافع الشعوب وصانعي القرارات.

ثالثًا: الافتراضات الأساسية للمنظور الحضاري

يقوم المنظور الحضاري في الكتابات العربية أو الغربية على السواء على مجموعة من الفرضيات الأساسية:

1. خصوصية الخبرات الإنسانية الجماعية.
2. إن خصوصية هذه الخبرات تتشكل نتيجة تداخل عدد كبير من العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والثقافية التي يمكن التعبير عنها إجمالًا بالحضارية.
3. إن هناك ما يسمى بالكيانات الحضارية التي تجمع ما بينها العديد من السمات المشتركة، والخبرات التاريخية، التي تميزها عن الكيانات أو الخبرات الأخرى.
4. رغم وحدة العناصر الإنسانية الأولية: إنسان وتراب (أو موارد) ووقت (أو زمن) - بحسب ابن نبي - فإن معادلات التفاعل بين تلك العناصر التي تنتج الظواهر والتطورات الاجتماعية والإنسانية تختلف من خبرة حضارية لأخرى. ومن ثم فإن عناصر فهم وتفسير وتحليل تلك الظواهر والتطورات ينبغي أن تنبع من خصوصية تلك الخبرات الحضارية. أي أن كل خبرة حضارية لها قوانينها وتعميماتها الخاصة.
5. لا ينفي هذا المنظور وجود مشترك إنساني وقوانين عامة، لكنه يفسح المجال أمام خصوصية الخبرات الإنسانية وقوانينها المحلية، كما يرفض

انتحال أي خبرة حضارية حق الهيمنة وفرض قوانينها وسماتها من خلال تعميم قواعد خبرتها الحضارية على الآخرين وفرضها باسم عمومية قوانين التطور الإنساني.

رابعًا: "المنظور" وأبعاده كاقتراب منهاجي

يقوم المنظور الحضاري كاقتراب منهاجي- أيًا ما كان مستوى تطبيقه كليًّا أم جزئيًّا - على افتراضات أساسية مهمة:

1. إن وحدة التحليل هي الحضارة أو الكيان الحضاري (وليس الدولة أو الشعب أو إثنية معينة). ويمكن دراسة هذه الوحدة على مستويين: الأول كلي يعنى بالحضارة كمفهوم عام والمقارنة بين تجلياته المختلفة ودراسة أطواره. والثاني جزئي يعنى بدقائق ومقومات نموذج حضاري بعينه.
2. إطار التحليل أو أرضية التحليل platform هو التاريخ (تاريخ الحضارة).
3. عناصر ومفردات البحث هي:

- الفاعلين: مثل الأقلية الناشطة، النخب والجماعات المتذمرة، الزعيم الفرد.. الخ.
- الديناميات والدوافع المحركة: كالعقيدة، الثقافة أو الأفكار.
- مخاطر وتحديات تطرحها باستمرار البيئة المحلية والخارجية على العنصرين السابقين.

4. غاية البحث: المنظور الحضاري ليس بحثًا مدرسيًّا بليدًا أو نظريًّا بل هو بحث وظيفي مدفوع بدوافع أساسية للباحثين (أو علماء الوقت حسب التعبير التراثي) هي فهم الواقع الراهن ووجهته على ضوء قوانين تم إثباتها تاريخيًّا، والتأثير على التوجه المستقبلي من خلال إثارة عوامل القوة والنهضة والفاعلية وإبطاء عناصر التدهور.

إن الوظيفة والغاية الأساسية للبحث من منظور حضاري هي بناء أنماط للعلاقة بين العناصر الثلاثة السابقة وصولًا إلى قوانين ظرفية أو مشروطة للنمو والانهيار، للقوة والضعف، للتفاعل الداخلي والخارجي.

خامسًا: "الحضاري": أبعاده الثلاثة "الثقافة والدين والإقليم" وإشكالياتها

تتجه أغلب الكتابات المعنية بالمنظور الحضاري للتركيز على ثلاثة عناصر مهمة في تشكيل ما يسمى بالحضارة، هي الثقافة والدين والإطار الجغرافي السياسي الذي يحتضنهما.

الثقافة.. والحضارة

رغم ميل الكتاب والباحثين إلى التميز بين الحضارة والثقافة[1]، إلا أن العديد منهم يرون أن الثقافة تشغل مكانة محورية في تحديد خصوصية أي خبرة حضارية ومن ثم فإن استيعاب المتغير الثقافي وتوظيفه يعد مسألة محورية للمنظور الحضاري ومحددًا لقدرته على الفهم والتفسير والتحليل. فالخلافات بين الحضارات- كما يقول هانتنجتون - ليست فقط خلافات في الواقع، ولكنها - كما يقول أيضًا - خلافات في الأسس؛ لأن الحضارات تتمايز عن بعضها البعض في التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد والأكثر أهمية في الدين. وأهل الحضارات المختلفة يحملون رؤى مختلفة بشأن العلاقات بين الله والإنسان، الفرد والجماعة، المواطن والدولة، المساواة والتراتب الهيراركي للسلطة. وهي خلافات أكثر جوهرية وأساسية من الخلافات الأيديولوجية والسياسية.

الدين.. والحضارة

لدى كل من البحوث الغربية والعربية يحتل الدين موقعًا مهمًّا في بناء المنظور الحضاري. وقد عمد كثيرون ممن تبنوا هذا المنظور إلى اتخاذ الدين الغالب سمة

(1) see:: Robert Bierstedt: "Indices of Civilization". in The American Journal of Sociology. Vol. 71. No. 5 (Mar., 1966). pp. 483 490 Published by: The University of Chicago Press.

لوصف الحضارات ذاتها: مثل الحضارة الإسلامية أو الحضارة المسيحية الغربية والحضارة الكونفشيوسية أو الحضارة الهندوكية.. الخ. ولا يعني ذلك لدى هؤلاء الكتاب اختزال هذه الحضارات في مكون واحد هو ذلك الدين وإلغاء أو شطب المكونات الثقافية الأخرى المتعددة والثرية، ولكن يرجع ذلك للرغبة في البحث عن وصف مميز لتلك الحضارة ينتهي لنسبتها إلى الدين الغالب عليها باعتبار الدين أكثر البنى أو النظم الثقافية تماسكًا واتساقًا. فهذا المكون الثقافي حتى وإن ضعف تأثيره في الواقع - كما في الحضارة الأوروبية المعاصرة - يبقى له دوره المهم في بناء جزء حيوي من التاريخ والذاكرة الجماعية لهذه الحضارة.

رغم إجماع بحوث المنظور الحضاري الغربية والعربية على أهمية الدين في تشكيل هذا المنظور إلا أن وظيفته تتباين بقوة في المدرستين. يغلب لدى الباحثين في الغرب النظر للدين في وظيفته السياسية والاجتماعية، أي كمنظومة من القيم تؤثر بشكل كبير في ثقافة جماعة ما فتخلق لها نوعًا من الرؤية المشتركة وتميزها عن أبناء منظومة ثقافية دينية أخرى. فهانتجتون على سبيل المثال يشير إلى نهوض الدين لملء الفراغ الذي ترتب على ضعف الدولة القومية كمصدر للهوية بسبب دور عمليات التحديث الاقتصادي والتغير الاجتماعي عبر العالم في تكريس الانقسامات العتيقة على أساس الهويات المحلية.. ثم ما توفره هذه الظاهرة من أساس للهوية والالتزام الذي يعبر فوق الحدود ويوحد الحضارات.

أما لدى الباحثين العرب والمسلمين القائلين بالمنظور الحضاري يؤدي الدين دورًا آخر أعمق وأكثر خطورة في بناء المنظور الحضاري؛ إذ يمثل مصدرًا لبناء جانب مهم من المفاهيم الأساسية في التحليل. والواقع أن هذا الاتجاه يرجع إلى خصوصية مميزة للحضارة الإسلامية؛ كون الدين مثّل مصدرًا لإنتاج جانب شديد الأهمية من الثقافة، ليس فقط الثقافة الشعبية، بل والأهم التراث الفكري والعلمي. فالعديد من العلوم التي مثلت مراكز الثقل الفكري والثقافي للحضارة الإسلامية سواء في ذلك علوم

المنهج (أصول الدين) أو القانون (الفقه) أو البحوث التاريخية والسياسية والاجتماعية قد انبثقت بشكل أو آخر من الدين الإسلامي. ومن ثم فإن التواصل مع الخصوصية الحضارية لدى الباحثين العرب والمسلمين لا يمكنه تفادي التواصل بدرجة أو أخرى مع مفاهيم مستقاة أو متصلة بالدين. انطلاقًا من تلك الخصوصية يمكن فهم الأهمية البالغة التي أولاها المفكر العربي مالك بن نبي للفكرة الدينية في قيام الحضارة حيث اعتبرها المركب الضروري للقيم الحضارية، الذي بفضله يحصل تركيب العناصر (الشروط) الأولية للحضارة. ومن ثم فالدين من وجهة نظره هو العامل الأساسي الذي دفع بكل من الحضارتين المسيحية والإسلامية إلى مسرح التاريخ.

أما د. منى أبو الفضل فتتحدث عن المنظومة المعرفية التوحيدية كمقوم أساسي للمنظور الاجتماعي الحضاري العربي؛ حيث يستبطن المنظور الحضاري منظومة معرفية توحيدية في مركزها في الإله الخالق المطلق، وأحد أطرها المرجعية الوحي[1]. وتجد الدكتورة أبو الفضل أن هذا المكون هو الذي يحدد الخصائص المميزة ومن ثم العلاقات بين الكيانات الحضارية المختلفة، فالمنظومة المعرفية التوحيدية تقابلها المنظومة الحداثية، التي أقصت الإله كلية وأحلت العقل/ الإنسان محله باعتباره مركزًا ومرجعية.

في المحصلة، سواء كان للدين دور سياسي يؤطر حدود الكيان الحضاري أو دور قيمي وفكري يحدد المنظور والرؤية الحضارية فإنه في الحالتين يمثل أساسًا في تحديد الأنا والآخر.

الإقليم.. والحضارة

القاعدة الأنطولوجية لاستخدام المنظور الحضاري هي اعتبارات الجغرافيا السياسية (فهناك حدود جغرافية معينة تمثل الإطار الذي تفاعلت فيه عناصر الثقافة والخبرة التاريخية لتشكل كيانًا حضاريًا متمايزًا. ويعمل المنظور الحضاري على اكتشاف

(1) يرتب ذلك نتائج مهمة على الجانب المعرفي منها القول بغائية الكون، اتصال الأبعاد المادية بأبعاد أخرى غيبية وقيمية، المعنى الأخلاقي للوجود والحياة والعلم، وجود اتساق بين مفهومي الوجود أو الطبيعة والسنن الطبيعية بالوحي والسنن الحكمية (القواعد والأوامر). الخ

خصائص الظواهر والعلاقات داخل هذا الإطار، ثم بينه وبين الكيانات الأخرى.

فما هو داخل هذه الحدود يعتبر جزءًا من الذات أو الأنا الحضارية وما يخرج منها يعد من قبيل الآخر الحضاري. وهنا فإن جانبًا أساسيًّا من سمات استخدام المنظور الحضاري يتمثل في بناء وإثبات الأنا الحضارية وفي المقابل بناء وترسيخ صورة الآخر الحضاري. ويكون الآخر في الغالب - إلى جانب تمايزه الثقافي - آخر أنطولوجي (منطقة أخرى لها سمات ثقافية وحضارية مغايرة). ويلعب الخصم التاريخي من موقع النفي والصراع دورًا لا يقل أهمية عن العناصر الإيجابية والخصائص في بناء الذات الحضارية وإثباتها.

لكن الإطار الجغرافي يبقى في المنظور الحضاري أقل أهمية وتماسكًا وحدة من العوامل الثقافية ولا يرقى إلى المكانة التي يحظى بها في المنظور القومي على سبيل المثال. كما أنه يقبل كثيرًا من المرونة والاتساع والامتداد.

سادسًا: مستويات تطبيق منظور حضاري

أنتج التعامل الدراسي أو البحثي وفق المنظور الحضاري مستويين للتطبيق:

مستوى كلي: وهو ينصرف إلى البحث في التاريخ الإنساني إجمالًا من منظور الحضارات؛ حيث الحضارة تصبح قاعدة التاريخ وغايته ووحدته الأساسية. ويستهدف هذا المستوى - عبر دراسة الخبرات الحضارية الخاصة والمختلفة - استكشاف المشتركات العامة بين مختلف الحضارات وصولًا إلى نظرية عامة تحكم التاريخ استنادًا إلى مفهوم الحضارة. ومن نماذجه إسهام أرنولد توينبي الذي أخرجه في سفره العتيد "دراسة للتاريخ" ونظريته حول نشوء وانهيار الحضارات ومنها على الصعيد العربي كتابات مالك بن نبي ونظريته حول دورة الحضارة.

مستوى جزئي: يعنى بسمات أو مفردات حالة حضارية بعينها، لاستكشاف قوانينها الخاصة، مفاتيحها الخاصة، شفرتها الخاصة في النهضة والانهيار، النمو، والانكماش. وصولًا إلى استخدام هذه القوانين في فهم الحاضر والتنبؤ به. ويتجه

هذا المستوى من التحليل إلى الداخل.

في المستوى الأول تتخذ الحضارة موضوعًا ومنظورًا للتاريخ معًا، أما في المستوى الثاني فالأساس هو المنظور أو الاقتراب الحضاري في التحليل.

سابعًا: الوظائف والأدوات البحثية للمنظور الحضاري

1. التحليل: والتحليل لدى دعاة المنظور الحضاري ليس نوعًا من التفكيك، فالمنظور الحضاري يتبنى اقترابًا بنيويًا للظواهر والمشكلات البحثية. إنه ينظر لموضوعاته (الجماعة الحضارية، الأزمة الحضارية.. الخ) في أبعادها التاريخية والمكانية والموضوعية (اقتصادية، سياسية، اجتماعية) كمنظومة يسعى لاكتشاف مفرداتها وعلاقاتها البينية وقوانين حركتها. ولعل هذا ما أشار إليه ابن نبي عندما انتقد جهود التجديد في العالم الإسلامي التي قامت على أساس تجزيء المشكلات ما أدى إلى معالجات للعرض دون السبب.

2. التفسير واكتشاف الأنماط التاريخية: هو أكثر وظائف المنظور الحضاري شرعية وقبولًا. فاستخدام المنظور الحضاري في تفسير ظواهر تاريخية، أو سياسية أو اجتماعية بعينها في منطقة ما إنما يعني استدعاء الخصوصيات الثقافية والسوسيولوجية لهذه المنطقة وتفعيلها في التفسير والتحليل. وهذه أداة فعالة غالبًا لأنها تخرج التحليل من سطحية العمومية إلى عمق الخصوصية.

ولعل من أهم الأدوات المستخدمة تحديد القوى والديناميات والظواهر المحلية المؤثرة تاريخيًا وفي الحاضر، وبلورتها مفاهيميًا (مثلًا مفهوم العصبية، الشوكة، الطائفة، العشيرة، الأمة في المنطقة العربية الإسلامية. ومثل مفهوم القوة، القومية، السيادة والعنصرية في الغرب). ومن الأدوات شائعة الاستخدام لدى تطبيق المنظور الحضاري في التفسير الأنماط التاريخية في بناء العلاقات وفي تطور الظواهر. أو ما أسماه ابن نبي بسنن التاريخ، وهي أنماط تستمد قيمتها

التفسيرية من تكرارها التاريخي[1] (مثلاً نمط العلاقة بين الدعوة الدينية (أو المذهبية) والحركة الاجتماعية أو السياسية كمصدر لقوى الثورة والتغيير الكبرى بالمنطقة العربية الإسلامية، والنمط الخلدوني للعلاقة بين الترف وتخلي النخبة عن الطابع العسكري المتقشف وبين تدهور الدول).

3. التنبؤ: وهو مستوى يعتمد في المقام الأول على استدعاء الأنماط التاريخية واستقراء مدى تحقق شروطها الاجتماعية والسياسية والثقافية في الواقع من أجل التنبؤ بوجهة ومستقبل التطور من واقع الخبرة التاريخية للمنطقة.

ومن أشهر نماذج التنبؤ ما قام به هانتجتون، ويرى هانتجتون أن خطوط التماس أو الصدوع بين الحضارات ستحل محل الحدود السياسية والأيديولوجية للحرب الباردة كنقاط ساخنة للأزمة والمواجهات الدامية. وتنبأ بنشوب صراعات على أسس حضارية على مستويين: المستوى المايكرو وهو صراع الجماعات المتجاورة عبر محاور التماس بين الحضارات وهو عنيف غالبًا وينشأ حول السيطرة على أراضي كل منهما. والمستوى الثاني هو مستوى الماكرو؛ حيث توقع نشوب صراعات بين الدول من حضارات مختلفة للسيطرة على المؤسسات الدولية، وعلى التأثير على الأطراف الثالثة، وعلى تعميم وتسييد قيمها السياسية والدينية، وتوقع على سبيل التحديد تجدد الصراعات بين الحضارة المسيحية الغربية والكيان الحضاري الإسلامي استنادًا إلى ترسخ وتكرار هذا النمط من التفاعلات بين الحضارتين في التاريخ، كما أشارت تنبؤاته إلى احتمالات قوية لنشوب صراع بين الحضارة الغربية والحضارة الكونفشيوسية.

ثامنًا: إشكاليات تطبيق المنظور الحضاري

برغم الجهود التي بذلت حتى الآن لتطوير المنظور الحضاري فلا زالت الحاجة ملحة لبذل جهود أكبر لتطوير المنظور مفاهيميًا ومنهجيًا. وتبرز هذه الحاجة الملحة من استعراض المشكلات أو الإشكاليات التي تواجه تطبيق هذا

(1) انظر، نصر عارف، مرجع سابق، ص 47.

المفهوم وهي إشكالات رغم ضخامتها فإنها لا تقلل من أهمية المفهوم بل تحفز على مزيد من العمل الجاد والعلمي على المنظور. من أبرز تلك المشكلات:

1 - إشكالية الأنماط التاريخية وفكرة الحتمية

يركز المنظور الحضاري كما سبقت الإشارة على البحث عن أنماط تاريخية حضارية للتطور- كبديل أو مكمل للقوانين والتعميمات التي يتوخاها العلم طبقًا لما استقرت عليه التقاليد العلمية في ظل براديم الحداثة- ويلي ذلك استخدام تلك الأنماط في التفسير والتحليل والتنبؤ. ورغم ما ينطوي عليه ذلك من مزايا تتعلق باستيعاب الخصوصيات الثقافية والسلوكية لأمة أو جماعة ما كما ثبتت تاريخيًّا وتفعيلهما في دراسة الواقع إلا أن هذا الاستخدام يطرح في الجانب المقابل مخاطر القول بفكرة الحتمية التاريخية. وأن التطور المستقبلي هو بالحتم إعادة إنتاج لأنماط تاريخية سواء في العلاقات الداخلية للكيان الاجتماعي الحضاري أو في علاقته الخارجية بكيانات أخرى.

وتمثل هذه الإشكالية مأزقًا فكريًّا ومعرفيًّا أمام استخدام المنظور الحضاري يحدد إمكانياته التفسيرية في الأمد الوسيط. أما السبب في هذه الإشكالية فيرجع لحقيقة التاريخ ذاته والذي لا يعتمد فقط على نهج التراكم الكمي بل يعرف كذلك نهج التحول النوعي.

انطلاقًا مما سبق يُطرح سؤال مهم: هل الأنماط الحضارية للتطور خالدة لا تتغير؟ والإجابة على هذا السؤال هي النفي؛ لأن الركائز التي تقوم عليها الحضارة (الثقافة والدين وخصائص ومقومات الجغرافيا السياسية) رغم ثباتها النسبي فهي متغيرات على الأمد الطويل إن لم يكن في محتواها ففي مدلولاتها. فقد أدى دخول أقوام الفرس والتتار إلى الإسلام - مثلًا - لتحولات أساسية في مدلولات الجغرافيا السياسية تمثلت في توسع حدود المنطقة الحضارية الإسلامية وما تبع ذلك من تعديل في تعريف الذات الحضارية والآخر الحضاري في المنطقة. بالمثل

فإن ظهور قوة عالمية كبرى تعتنق مفاهيم المسيحية - الصهيونية وتلتزم بأهداف المشروع الصهيوني أنتج بدوره لتحولات في الجغرافيا السياسية ولحدود الذات والآخر في المنطقة بعد زرع الدولة العبرية على أرض فلسطين في قلب المنطقة العربية الإسلامية.

وتأتي التطورات الراديكالية المعاصرة في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمواصلات لتنبئ بتغيرات أكثر راديكالية في مجالات الثقافة وخريطة الجغرافيا السياسية الثابتة نسبيًّا، يتوقع أن تؤدي بدورها إلى تغيرات مهمة في أنماط التفاعل الحضاري ليس أقلها التحولات في مفهوم مركز العالم وهوامشه، وطرح إشكاليات أخرى حول وحدة أو تعدد المراكز. وعلى سبيل المثال فإن خروج العملاق الأصفر وشبه القارة الهندية أو ما يمكن وصفهما بالمصطلح الحضاري بالحضارتين البوذية - الكونفوشيوسية والهندوسية من عزلتهما التاريخية العظيمة والطويلة إلى الاندماج في العالم لأول مرة لَهُوَ حدث وتطور حضاري خطير وغير مسبوق لم تتضح معالمه بعد. ومن المتوقع أن يطرح هذا الوضع المستجد تحولات نوعية هائلة على الثقافة العالمية والتفاعلات الحضارية في المستقبل لا تصلح معها فكرة الأنماط التاريخية للصراع الدولي المركزي والتي قامت على أساس صراع نمطي ممتد بين الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية الغربية شمال المتوسط. إن غموض المكون الثقافي للحضارة الكونفشيوسية، وما سينجم عن محاولات اندماج هذه الثقافة في الثقافة العالمية من عمليات جدل طويلة قد يؤدي إلى نشوء أنماط حضارية مغايرة وعلاقات وصراعات مستحدثة.

لقد حاول صامويل هانتجتون التصدي لبحث هذه القضية في مقالته الأشهر "صراع الحضارات". بيد أن تحليل هانتنجتون قد اعترته العديد من العورات: على رأس هذه العورات أن هانتنجتون انطلق لتحليل تحول نوعي يمثل مفترق طرق تاريخي انطلاقًا من تطبيق نمط حضاري معروف ومتكرر (يتمثل في علاقات

الصراع بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي) كما اعتمد على ذلك النمط التاريخي في التنبؤ بالتطور المستقبلي متجاهلًا المحدثات النوعية المرتبطة بالظهور العالمي للثقافة الكونفوشيوسية وانتقالها من الأطراف إلى الاندماج لأول مرة في مركز العالم.

2 - مشكلة الانحياز: يواجه المنظور الحضاري وباحثوه واحدة من أخطر آفات البحث العلمي وهي مشكلة الانحياز ما لم يحمل الباحث التزامًا ذاتيًّا على قدر كبير من الإخلاص لقيم النزاهة والموضوعية البحثية. ينبع الانحياز في تطبيق المنظور الحضاري من مصادر عديدة كما يرتب العديد من النتائج.

من أهم مصادر الانحياز:

1) انفتاح المنظور الحضاري أمام العناصر الثقافية والقيمية للحضارة وتوظيفها. ما يؤدي أحيانًا إلى انتقال الانحيازات القيمية والثقافية إلى ذات المفاهيم والأدوات البحثية ذات الطابع الوصفي والتحليلي التي يستخدمها الباحث، بل قد يصل الأمر إلى حدود قصوى للانحياز الثقافي والتمركز حول الذات.

وقد عرف الفكر الغربي الكلاسيكي أكثر أشكال التمركز حول الذات عبر تصنيفه الشهير للآخر الحضاري الذي اصطلح عليه لفترة طويلة بالبرابرة[1]. رغم فجاجة هذا النموذج الذي يصعب أن نرى مثيلا له في منظورات حضارية أخرى، إلا أن تلك المقتربات الحضارية لم تخلُ من خاصية التمحور حول الذات والقيم الثقافية الذاتية والانطلاق من ذلك إلى بناء تعميمات ذات طابع علمي بحثي. انظر على سبيل المثال معالجة ابن خلدون التي مثلت أرقى مستويات البحث الاجتماعي

(1) يقول باير شتادت إن البرابرة عرفوا أولاً على أنهم "غير اليونانيين، وفي مراحل لاحقة من التاريخ الغربي هم غير المتأثرين بالإسهامات اليونانية. ثم في مراحل لاحقة أصبح البرابرة في التعريف الغربي هم الأقوام التي لا ترتدي ملابس، والتي تتكاثر دون زواج ديني، والتي تمارس طقوسًا أو شعائر دينية غير مسيحية، والذين يشنون غارات السلب والنهب على جيرانهم وفي أحيان أخرى يأكلون لحومهم" انظر المرجع السابق، ص 488.

من منظور حضاري، ففي تصنيفه وترتيبه الشهير لأنماط الحكم الصالح والفاسد صاغها بدوره من منطلقات إسلامية بالأساس فجعل على رأس مسطرته للنظم السياسية نظام الخلافة الإسلامي[1].

ورغم أن ابن خلدون أسس ذلك وفق معايير وحيثيات موضوعية تمثلت في معياري المصلحة (اتساع مفهوم الخلافة للمصلحة الدنيوية والأخروية) وشمول القانون الذي يقوم عليه هذا الحكم (شريعة قررها الخالق وليس البشر) إلا أن هذه المعايير تستند بدورها على قيم دينية إسلامية بالأساس أهمها الإيمان بالآخرة وسمو وحاكمية الشرع.

2) من بين المصادر الخطيرة لانحياز الباحث التوظيف السياسي والأيديولوجي للمنظور الحضاري. فالمنظور الحضاري ليس اقترابًا بحثيًّا يتبناه باحثون في أبراجهم العاجية فحسب بل هو يملك قابليات كبيرة لأن يصبح اقترابًا أيديولوجيًّا عندما تتبنى مقولاته جماعات سياسية وتعمد على توظيفها لكسب الأنصار مع كل ما يتسم به الخطاب السياسي والأيديولوجي من اختزال وتشويه للمفاهيم. وقد أشار هانتنجتون إلى أن العقدين اللذين تليا سقوط الاتحاد السوفيتي قد شهدا تحولًا مهمًّا على هذا الصعيد تمثل في سقوط الخطاب الأيديولوجي القائم على الصراع بين الليبرالية والشيوعية والتحول إلى خطاب جديد خاصة في شرق أوروبا والبلقان يركز على الهوية الحضارية والدينية كبديل. كما شهدت مناطق عدة بدءًا من الهند والعالم العربي وصولًا إلى غرب أوروبا والولايات المتحدة تناميًا في التوظيف والاستخدام السياسي والأيديولوجي لهذا الخطاب الذي حمل لواءه الجماعات الأصولية واليمينيون في الشرق والغرب على السواء. (انظر مثلًا استخدام اليمين المحافظ لقضية الخطر الإسلامي كقضية عريقة في التكوين الحضاري الأوروبي، وكذا استخدام الجماعات الإسلامية المتشددة لمفاهيم

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: دار الشعب، د.ت) ص ص 169 171.

الشرك والولاء والبراء والصليبية.. الخ - في التعبئة ضد الغرب).

إن تسييس وأدلجة الخطاب الحضاري يخلق نوعًا من المناخ السياسي الضاغط والمؤثر على الباحثين، ومن هنا تبرز مخاطر النزوع من قبل الباحثين للتلاقح مع تلك الجماعات وتبني أطروحاتها أو محاولة التوافق معها وتقديم نوع من التأصيل لطروحاتها، فضلًا عن تجاهل الباحث لكل ما يتناقض مع تلك الطروحات من بيانات وتفسيرات، تبرز كأسوأ ما يمكن أن يقوم به الباحثون في الاقتراب الحضاري. ومن أبرز الدراسات التي وقعت في هذا المنزلق دراسة صامويل هانتنجتون خاصة في تحليله لموقفه من الإسلام ولحيثيات الصراع بين الإسلام والغرب وحتميته. لقد أنتج هانتنجتون دراسته وسط تصاعد لمؤشرات العداء للإسلام في أوروبا خاصة في منطقة البلقان، والتقط هانتنجتون تلك المؤشرات بمهارة الباحث ليجعلها قاعدة لتحليله وتنبؤاته بمستقبل الصراعات الدولية، واستعان هانتنجتون في إثبات وجهة نظره وتأكيد مقولته حول الصراع الحتمي بين الإسلام والغرب المسيحي بأكثر الكتابات الاستشراقية تحاملًا وانحيازًا على الإسلام مثل آراء المستشرق برنارد لويس[1].

يؤدي الاستخدام السياسي والتعبوي للمنظور الحضاري إلى تعميمه وجذب الباحثين بعيدًا عن رصد كافة جوانب الظاهرة وأبعادها المختلفة والمعقدة: مثل الأبعاد المشتركة، وتاريخ التثاقف، وشروط وآليات التفاعلات السلمية بين الأمم. مما يؤدي إلى إضعاف البحث العلمي من منظور حضاري وتحويل الدراسات الحضارية إلى رافد منمق للخطاب السياسي التعبوي، ولعل هذا ما يظهر جليًّا في استخدام اليمين الأمريكي المحافظ لدراسات هانتجتون في تغذية خطابه الأيديولوجي الديماجوجي ضد المسلمين.

3) تولد آفة الانحياز مشكلات أخرى مهمة على الصعيد البحثي أهمها

(1) Huntington, Ibid, P. 32

الانتقائية، والواقع أن الانتقائية تنتج أيضًا من التعامل مع فترات تاريخية ممتدة ما يجعل من المستحيل إدخال كل المتغيرات في الدراسة، بعض هذا الفقد في البيانات الخاصة بقاعدة البحث قد يكون غير متعمد نتيجة اختفاء بعض الظواهر من الواقع المعاصر للباحث ومن ثم صعوبة إدراكه لها([1])، بيد أن الانتقائية قد تحدث بشكل متعمد نتيجة انحيازات الباحث التي تؤدي إلى إدخال وقائع وإخراج أخرى أو تجاهلها في التحليل التاريخي واستخلاص التعميمات.

إن التحليل أو الاقتراب الحضاري يفتح الباب أمام شحنات عاطفية هائلة قلما ينجو منها باحث نتيجة جمعها في إطار دراسي واحد بين العناصر السياسية والاقتصادية من جانب مع العناصر الثقاية والقيمية والدينية والعقيدية الحية من جانب آخر.

3 - قدرة المنظور الحضاري على استيعاب مختلف المكونات الثقافية وتعقيداتها:

تقوم حيثيات استخدام المنظور الحضاري في البحث على أساس قدرته أو صلاحيته على التعبير عن خصوصية الظواهر وتعقيداتها الأمر الذي تعجز عنه القواعد والتعميمات الجاهزة. ويمكن القول إن الخلاصات والتعميمات التي ينتهي إليها المنظور الحضاري إنما تتوقف على قدرته على استيعاب أكبر وأبرز الخصائص الثقافية والمجتمعية في بناء تلك التعميمات وهي مهمة ليست باليسيرة في ظل تعقيدات المكونات الحضارية وامتداد الفترة التاريخية للبحث من منظور حضاري، ويصبح التحدي ماثلًا في السؤال: كيف يمكن للمنظور الحضاري استيعاب التكوين الثقافي المتنوع والمتنافر أحيانًا للحضارة؟

---

(1) على سبيل المثال لا الحصر نلاحظ في بحوث تاريخ مصر المعاصر اختفاء لخيط مهم من شبكة العلاقات الاجتماعية في التاريخ الاجتماعي المصري يتعلق بالصراع الطويل والدامي بين الفلاحين من سكان الوادي وبين البدو المحيطين بهم وتأثير ذلك على سياسات الحكومات المتعاقبة وعلى نمط البناء وعلى التنظيم الاجتماعي والسلطوي في الريف..الخ

يتجلى تعقيد هذه المشكلة في التعامل مع متغير مهم في التحليل الحضاري هو الدين كمكون ثقافي مهم، فهذا المتغير يثير إشكالات خطيرة مثل موقف الأقليات الدينية في بناء الكيان الحضاري ومن ثم موقعها في المنظور الحضاري؛ وتواجه الدراسات الحضارية ذلك الإشكال بمخارج عدة: في الدراسات الأوروبية قدم النهج العلماني مخرجًا مثاليًّا أتاح الجمع بين أوروبا الكاثوليكية والبروتستانتية على قاعدة حضارية واحدة رغم تاريخ الصراع الدامي بينهما.

ولا يزال هذا الإشكال يبحث عن حل "صعب" في المدرسة الحضارية العربية: ففي حين يطرح الاتجاه العلماني نوعًا من القطيعة المعرفية مع التراث الثقافي والعلمي لحضارة هذه المنطقة، فإن البعض من دعاة المنظور الحضاري يراهن على البحث عن قاعدة دينية جامعة من ذلك، فعلى سبيل المثال طرح د. منى أبو الفضل لمفهوم المعرفة التوحيدية التي تشمل الرؤية الإيمانية المشتركة بين الأديان السماوية كأساس للمنظور الحضاري للمنطقة العربية الإسلامية أو تمييز البعض بين الإسلام كحضارة شملت الجميع وبين الإسلام كدين؛ بيد أن المضي قدمًا في هذا النقاش من العموميات إلى التفاصيل ينتهي إلى تبني مقولات وتفسيرات إسلامية باعتبار ما للحضارة الإسلامية من ثقل متميز في المنطقة؛ ويطرح ذلك تساؤلات حول قضايا استيعاب الأقليات الدينية، ومخاطر انسلاخها وإمكانية تفتت المنظور الحضاري إلى منظورات متعددة متقابلة ومتناحرة خاصة مع قابلية المنظور الحضاري للتحول إلى خطاب سياسي تعبوي[1](*).

من الإشكاليات الأخرى التي يفجرها هذا العنصر وضعية التقسيمات الطائفية داخل الكيان الديني الواحد وهل يفرز ذلك رؤى حضارية فرعية داخل الرؤية

(*) (يشار على سبيل المثال لا الحصر محاولة بناء منظور حضاري قبطي يعيد قراءة التاريخ المصري ويصل إلى نتائج مناقضة لثوابت المنظور الحضاري الإسلامي تتضمن إعادة تعريف الفتح العربي، وتفسير انتشار الإسلام، وتقييم أدوار شخصيات ورموز مهمة في التاريخ، ثم تصور مستقبل مصر وارتباطاتها بالشرق والغرب).

الواحدة قد تتسع إلى حد أن يصبح الفرعي أساسيًّا. ففي طرح هانتنجتون يميز ما بين التكوينات الحضارية داخل أوروبا مشيرًا إلى ما أسماه بالحضارة الغربية، والحضارة الأرثوذوكسية ممثلة في روسيا وشرق أوروبا([1]*).

في المحصلة يمكن القول بأن ضخامة المشكلات التي يحملها المنظور الحضاري لا تعني بأي حال فشل هذا المنظور، بل تعني الحاجة الملحة من قبل المهتمين به والمشتغلين عليه لمزيد من الجهد العلمي الدؤوب على صعيد صقل المفاهيم، وتطوير المنهج والأدوات وضبطها، وتقعيد الإجراءات بما يؤدي في النهاية إلى تقليص تلك المشكلات وتعظيم فائدة استخدام هذا المنظور. ويبقى المنطق والسبب الأهم الذي يجعل هذا المنظور صامدًا ومدافعًا عن وجوده متمثلًا في حقيقة بسيطة هي حاجة البحوث الإنسانية الملحة إلى منظور علمي يعنى بخصوصية الظواهر الاجتماعية، هذه الخصوصية متعددة الأصول والمشارب التي عبر عنها إجمالًا بالحضارية ثم الحاجة إلى تمثيل تلك الخصوصية في عمليات التفسير والتنبؤ جنبًا إلى جنب مع التعميمات ذات الطابع الإنساني.

(1) ينطوي ذلك بدوره على إشكاليات جديدة فهانتنجتون لا يشير إلى وضع اليونان الأرثوذوكس والذين رغم عقيدتهم يعتبرهم الغرب جزءًا لايتجزأ من بنائه الحضاري بالنظر إلى محورية الحضارة اليونانية في التكوين الثقافي للغرب.

المنظور الحضاري
بين الحضارتين الإسلامية والغربية
وتجلياته في العمل الأهلي

د. إبراهيم البيومي غانم[1]

مقدمة: ما هو المنظور الحضاري؟

هناك ملاحظتان يجب البدء بهما حول الانبهار الحضاري بالغرب، فهناك قسم من أقسام النُخب العربية والإسلامية لديها هذا الانبهار لكنه ليس لدى الكل، ولدينا قسم آخر لديه ثقة كبيرة جدًّا بذاته ويملك اطمئنان هائل بموروثه الثقافي والحضاري يستطيع أن يميز به ما بين الصالح والطالح ويستطيع قراءته قراءة نقدية ويستطيع الاستفادة من غيره أيضًا، وهذا القسم موجود وتتسع دائرته يومًا بعد يوم. وما نحتاجه هو أن نسلط الأضواء على هذا القسم بعد طول تسليط للضوء على القسم المعاكس له، المنبهر بقوة الغرب وسطوته، هذا القسم الذي استمد جُل قوته من وجوده داخل أجهزة الدولة ومراكز صنع القرار ولم يستمد هذه القوة مما قدمه من فكر أو اجتهادات وإبداعات، فإذا خرج هذا القسم المنبهر من مراكز صنع القرار وأجهزة الدولة فإنه يصبح نسيًا منسيًّا ودليل ذلك أنه عند زوال أحدهم عن منصبه فلا يكاد يذكره أحد من الناس، أما الفريق الآخر المتمسك بتراثه فإنه عبارة عن حلقة في سلسلة لها جذور وآباء ولها امتداد عبر الزمن من تلاميذ وأجيال قادمة.

(1) أستاذ العلوم السياسية والخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

وحتى يكون لنا أساس نتحدث في ضوئه (دون الدخول لدائرة التعريفات التي هي دائمًا شائكة ومحل خلاف) نتمثل رؤية المفكر الكبير الرئيس على عزت بيجوفيتش - رحمه الله - في كلمة يقول: "الحضارة هي سؤال كيف نعيش؟ والثقافة هي سؤال لماذا نعيش؟".

نعتقد أن هذه بلورة جيدة وتكثيف رائع يمكن أن نبني عليه ونتحدث في ضوئه نأخذ منه ونرد بطبيعة الحال.

الحضارة.. كيف نعيش؟ فإنه لا حضارة بدون درجة معينة من الحياة الاجتماعية والتطور الاجتماعي المعقد للمصالح المتضاربة والمتشابكة أحيانًا والمتوافقة أحيانًا أخرى. نتحدث عن الحضارة؛ كيف نعيش في ظل هذا المستوى من التقدم الاجتماعي السياسي والثقافي...إلى آخره؟

أما الثقافة أعمق بكثير فهي...لماذا نعيش؟ وإذا رجعنا إلى الجماعة الأولى آدم وحواء وقابيل وهابيل لم يكن لديهم حضارة بالمعنى الذي نعرفه الآن من نظم ومؤسسات إنما كان لديهم ثقافة: لماذا اختلفوا؟ وما الذي يفعلونه مع بعضهم البعض؟...وهكذا، فقد كانت لديهم رؤية للحياة.

لننتقل باجتهاد بسيط إلى محاولة أولية لتعريف ما هو المنظور الحضاري؟

المنظور الحضاري هو رؤية للحياة بجوانبها المادية والمعنوية الأخروية والدنيوية، هذه الرؤية لابد أن تكون مبنية على:

1 - مرجعية عليا مطلقة من كل وجه وبكل اعتبار، وهذا ينطبق على كل الحضارات كما سيتضح، فلابد أن تكون هناك مرجعية تُبنى على أساسها مفردات هذه الرؤية، وإلا فإذا كانت المسألة نسبية أو غير مستقرة فلن تبنى رؤية معينة ولو لفترة زمنية، هذا على المستوى التجريدي.

2 - إدراك للذات الفردية والجماعية مستمد ومستند إلى هذه الرؤية أو المرجعية التي تهيمن على الجماعة في فترة من الفترات.

3 - مفاهيم خاصة ذات ملامح خاصة تتولد من هذا الإدراك تكون سمة هذه المفاهيم في حالة الحضارات العالمية أن خصوصيتها في أنها غير محلية أو غير موضعية إنما خصوصيتها في أنها عالمية.

4 - نظريات ناتجة من تراكم الإدراك الذاتي والمفاهيم الخاصة، هذه النظريات تخطئ وتصيب، تعالج القضايا فتنجح أو تعالجها فتفشل فتتغير هذه النظريات مرة أخرى في كل المجالات، هذه النظريات يحكمها مبدأ وحدة المرجعية (فتكون المرجعية معيارية) وتتعدد الاجتهادات، والواقع هو الذي يثبت صحة النظريات من عدمه.

هذه هي المكونات التي تندرج تحت المنظور الحضاري الذي هو رؤية للحياة بجانبها المادي والمعنوي سواء في الحياة الدنيا أو الآخرة على الرغم من إنكارها في بعض المنظورات الحضارية.

الذات الحضارية بين المنظوري الإسلامي والغربي:

سأقف عند نقطة واحدة بالنسبة للمنظور الإسلامي، وهي مسألة الإدراك الذاتي الذي يبني الشعور بالذات الحضارية ويبني الشعور بالثقة فلا يكون أبدًا منهزمًا. فعندما يذهب الفرد للغرب ينبهر، وهذا الانبهار لا يحدث لي فعندما أذهب لا أرى سوى تقاطعات من الشوارع ومباني عملاقة والإنسان بين هذا كله لا يكاد يُرى إلا شيئًا صغيرًا متحركًا، فهذه الصورة لا تدعو للانبهار إنما هي تمثيل لغباء حضاري انتقل بكل أسف لبعض الدول العربية.

هذه الرؤية للإدراك الذاتي لها عدة مرتكزات منها:

الأول، المكان... كيف ندرك الأرض التي نعيش عليها، هل هناك مركز جغرافي معين لبناء هذه الرؤى أم أن هناك مركز آخر معنوي؟ نجد أن الحضارة الإسلامية لها مركز معنوي وليس جغرافي مادي. أما الغرب فالمركز أرضي جغرافي ينحصر

في البقعة الأوروبية من العالم ومن يعيش عليها من البشر دون غيرهم، فهم مَنْ له حق السيطرة والتميز على سائر البشر ومَنْ يسير وراءهم من النخب العربية في إطار مشروع الترجمة واهمين في ذلك أنه فعل حضاري، لكننا نعلم أن الترجمة فقط فعل غير حضاري على الإطلاق، وللأسف تسير النخب العربية في هذا الاتجاه منذ مائة عام أو أكثر.

الثاني، المعرفة ورؤية الحياة والرؤية الله تعالى ورؤية الإنسان... إلى آخره، فهذه المكونات للإدراك والذاتي عند الفرد المسلم لم تهتز حتى الآن رغم كل التدهور، فهذا الإدراك الأصيل للذات لم يهتز عند الأكثرية من عموم المجتمعات المسلمة لكنه اهتز عند مجموعة ممن يُسمون بالمثقفين.

فلماذا نركز على هذه النقطة إذًا؟ لأنه من هذه النقطة تبدأ الاختلافات في أمور كثيرة، فعلى سبيل المثال تتضح الخلافات في كل من:

1 - المدينة

مثلًا في المنظور الحضاري الغربي الحداثي موقع المدينة هي مكان للجريمة، هي المكان الذي يستطيع الإنسان فيه أن يمارس أقل قدر من التدين أو الالتزام الأخلاقي، ورمز المدينة هو البوليس الذي هو رمز للقهر والسلطة القمعية والضبط باستخدام القوة.

أما في المنظور الإسلامي ذُكرت المدينة في القرآن أكثر من مرة وفي الفقه وردت معالجات ومسائل كثيرة متعلقة بفكر المدينة، ورمز المدينة هو القاضي أي العدالة وليس السلطة القمعية أو القوة. وقد وردت عدة نصائح في كتب الآداب والسلوك متضمنة لمعنى أن البلد التي ليس بها قاضي فلا تقم فيها لأن غياب القاضي يعني غيابًا للعدالة. وإذا غاب العدل واستخدمت كل القوى القمعية انتشر الفساد والتحلل لا محالة أما إذا أقيمت العدالة فالحاجة إلى السلطة القهرية تكاد تنعدم.

وهناك ربط بين فكرة المدينة والتدين من خلال اشتراط مذاهب فقهية - منها المذهبين الحنفي والشافعي - تشترط أن يكون أداء الجمعة في المدينة في مسجد جامع وليس في البادية أو القرية؛ لأن هذا من مظاهر الترقي والتحسين في العمران والاستقرار والأمان فيصلي الخليفة أو نائبه وظهره للمصلين باعثًا للاطمئنان في الناس، هذه المعاني يجب التركيز عليها بشكل كبير.

2 - الدولة

وفيما يتعلق بمفهوم الدولة بين المنظور الغربي والمنظور الإسلامي وكيف أن تطور مفهوم الدولة والسيادة في الحضارة الغربية هو تجسيد لفكرة الحلولية الكهنوتية في مفهوم الدولة، فقد وضع جان بودان مواصفات لمفهوم السيادة أنها مطلقة - واحدة - دائمة ولا يمكن التنازل عنها ولا تتجزأ، وإذا تأملنا هذه الصفات نجدها صفات لله تعالى وصف بها بودان السيادة أو الدولة كي تكون قراراتها لا تُرد ولا يُحتج عليها، فالدولة عنده هي الكل والأمة والمجتمع هو الجزء. أما في المنظور الإسلامي فالعكس هو الصحيح؛ حيث الدولة هي الجزء والأمة أكبر وأوسع، فالدولة مجرد أداة للحكم، فهي مرادف للحكومة.

3 - العمل الخيري

وعن موضوع تجليات مفهوم المنظور الحضاري في العمل الخيري، فانطلاقًا من هذه الرؤى المتباينة في جذورها المعرفية والأصيلة لما هو حضاري هنا وهناك، نجد أنه في الحضارة الغربية الحديثة عند مؤسسي فلسفة الأنوار لا يوجد حديث عن العمل الخيري، وإنما هناك ممارسة لاحقة لهؤلاء ومؤسسات تطورت بعد ذلك، لكن البنية المعرفية والفلسفية عند هؤلاء المفكرين تركز على أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان "حرب الكل ضد الكل". هناك محاولة بائسة قام بها كانط فتحدث حول الخير العام، إلا إنه يصل في نهاية تحليلاته إلى أن الخير العام لابد أن يصيب كل فرد على حدة فإن استثنى فردًا واحدًا فهو ليس بعام، وبالتالي عاد إلى نقطة الصفر مرة أخرى وأن الفرد هو

المعيار في كل الأحوال وبالتالي نفي فكرة الخيرية للغير، فهذه محاولة لكنها لا تدخل ضمن محاولات بنائية أصيلة في بنية التأسيس الحداثي للغرب.

أما في المنظور الإسلامي فإن الأمر خلاف ذلك، ففكرة الخير والعمل لخيري لدينا أصل من أصول إدراك الإنسان - ابن الحضارة الإسلامية سواء كان مسلمًا أو غير مسلم - لحياته ووجوده ولدوره في الحياة وعلاقته بالآخرين. فهذا جزء أصيل في بناء رؤية للحياة من الأساس. فعلى المستوى النظري، ورد الحديث عن العمل الخيري في القرآن الكريم في مواضع كثيرة؛ حيث وردت مفردة الخير ومشتقاتها في ما يقرب من مائة وثمانية وثمانين مرة في سياقات مختلفة، فتتحدث عن العلم كخير والعمل والمنافسة فيه ومساعدة الآخرين. فالخير له معنى حضاري واسع وليس مختزلًا أو مختصرًا فيما يقدمونه لنا الآن بعد أن ظللنا نيامًا حتى ورد لنا مفهوم الخير من الحضارة الغربية مشوهًا في صورة عمل إغاثي أو مرحلة من العمل التطوعي. وهذه جريمة في حق ثقافة العمل الخيري في الحضارة الإسلامية، فالعمل الخيري في المنظور الإسلامي جزء أصيل في رؤية الإنسان وهو نظرية في تحرير النفس من أسر شهوة التملك وتحرير الغير من أسر الحاجة وهو مقصد أساسي وثابت من مقاصد الشريعة الإسلامية. وبتطبيق معايير الأصوليين في استنباط مقاصد الشريعة الخمسة نجد أن الخير مقصد عام وثابت من مقاصد الشريعة وفي داخله نجد مقاصد خمسة فرعية:

1 - مقصد التحرير: فهو عمل تحرري بامتياز؛ فالعمل الخيري يؤدي إلى تحرير النفس والغير.

2 - مقصد تمديني: يُمدِّن ويُحَسِّن من واقع حياة الإنسان والغير.

3 - وهدفه محاربة الفقر.

4 - وإشاعة السلم الأهلي ونزع بؤر التوتر والنزاع في المجتمع أولًا بأول.

5 - وهو أداة من أدوات إدخال أكبر عدد ممكن من الناس الذين يتركهم النظام في أي وقت من الأوقات داخل المجال العام.

هذه الأهداف الخمسة أو المقاصد الشرعية للعمل الخيري من الرؤية الإسلامية. أما في الرؤية الغربية فهو مسألة علاجية وحجمه ضخم جدًّا، ففي الولايات المتحدة الأمريكية ميزانية مؤسسات العمل الخيري والتطوعي في العالم الواحد يقارب ثلاثمائة مليار دولار.

فما الذي وصل بالعمل الخيري في الواقع الإسلامي لهذه الدرجة من التدني؟ هذا انتكاس حضاري وافساد من جانب السلطات، ومن جانب الاستبداد ومن جانب ممارسات كثيرة جدًّا، لكن ما يعنينا هنا هو التأصيل الحضاري والمعرفي لهذا المكون الكبير في الرؤية الإسلامية لما هو خير وما هو العمل الخيري. فهذا مجال واسع وعريق ومن الظلم للنفس أن نترك هذه النظرية فحتى الآن لا توجد رسالة جامعية واحدة حول نظرية العمل الخيري في القرآن الكريم ناهيك عن الأحاديث النبوية.

وأختم الورقة بمثال لمدى العمق الحضاري للعمل الخيري؛ مسألة المياه ضمن الموضوعات التي دخلت في نظام الأوقاف بكثافة وغزارة منذ البداية، منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فمن أوائل ما فعل النبي عند دخوله المدينة حفر بئر المياه، والفقه ثري جدًّا في هذا الباب - فقه المياه - وخلص إلى مناقشة المسائل العميقة والمهمة وانتهى إلى مبدأ أساسي قد نصفه بالحضاري وهو مبدأ حق الانتفاع بالمياه، ويجب أن نلاحظ أن حق ملكية المياه أضيق من حق الانتفاع بها، وهذا في فقه المعاملات حول ملكية المياه وإتاحتها وعدالة توزيعها وسلامتها الصحية.

المنظور الحضاري
واستراتيجيات الترجمة

أ. شوقي جلال(1)

مفهوم الحضارة: النشأة والدور

الحضارة فكرة أو مفهوم أو طريقة لتنظيم صورة الواقع... كيف أرى الواقع ذاتيًّا؟ وكيف يكون مفهومي مبرِّرًا نظريًّا لسلوكي إزاء الآخر؟

زعم المفكرون الغربيون على اختلاف أساليب المعالجة أن الحضارة نظرية عن التاريخ تصف التغير ابتداء من ظرف حدوده بالبدائي وصولًا إلى التقدم الفكري والاجتماعي والعلمي والتكنولوجي الذي يجسده الغرب. وتمثل فكرة الحضارة مكونًا رئيسيًّا لأيديولوجية دولة الحداثة الغربية. وهي فكرة نخبوية إذ يلزم لتحديد معناها اختلاق تراتبيات هرمية للمجتمعات وللطبقات الاجتماعية أو للثقافات أو السلالات. وهي الغاية والمنتهى وعندها نهاية حركة التاريخ.

وفي هذا المعنى يرى لويس هنري مورجان أن التعاقب التطوري للمجتمعات سار من الحالة الهمجية وعبر البربرية وصولًا إلى الحضارة معرَّفة بـ(الـ) وهي الغرب. ويمثل هذا في نظره قانونًا عامًّا لتاريخ البشرية.

والحضارة حسب هذا التصور فكرة مختلقة راج تداولها واستمدّت عامل التمكين والهيمنة والشيوع من قوة وهيمنة أصحابها المحدثين بحكم سلطانهم

(1) مفكر ومترجم، وعضو اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا، وعضو لجنة الترجمة ولجنة قاموس علم النفس بالمجلس الأعلى للثقافة، وترجم العديد من الكتب، وساهم في العديد من المؤتمرات المصرية والعربية.

الموضوعي. وهي شأن كلمات كثيرة متخمة بالمحتوى الأيديولوجي راجت على الألسن وكأن لها مصداقيتها الموضوعية على الرغم من تباين وجهات النظر وأساليب التناول وتعدد المفاهيم مثل كلمات التراث/ السامية/ الحداثة/ التقدم/ الثقافة/ الذكاء... الخ.

بيد أن اختلاق فكرة الحضارة أو ما شاكلها يمثل موضوعيًّا نهجًا إنسانيًّا متنوع المحتوى عند النظر إلى الذات والآخر. نهج مشترك تاريخيًّا بين المجتمعات نجده عند الغرب على اختلاف عناصره في العصر الحديث، ونجده عند المجتمعات الأخرى في التاريخ السابق وسوف يشهده التاريخ اللاحق. إذ لم يحدث أن اعترف غازٍ صراحةً أنه جاء غازيًا طامعًا وإنما ادعى أنه صاحب رسالة أو مبشرًا يحمل الخير ويكفل الحماية وأنه الأصدق والأكثر تقدمًا.

إن ثنائية الأنا/ الآخر المختَلَفْ والمغاير هدفها تأكيد الذات موضوعيًّا عن طريق الحط من الآخر واستضعافه معنويًّا وماديًّا أو لِنقل نفيه جدليًّا. ثمة من تذهب ثقافته إلى أنه شعب الله المختار أو خير الأمم أو أن الآخر شيطان أو أعجمي لا يفصح... الخ، وتنطوي هذه الثنائية ضمنيًّا على الخوف من الآخر.. إنه خطر قائم على نحو ما عبر هنتنجتون لذا يجب إضعافه والسيطرة عليه أو إقصاؤه وتهميشه في السياسة والممارسات الثقافية.

وهنا يكون مفهوم الحضارة أو ما شاكله في تاريخ البشرية إحدى الآليات الثقافية في الصراع لتأكيد التفوق والتميز والتمايز مثلما هو آلية سيكولوجية للوعي بالوجود الذاتي والدور المنوط بالذات في التاريخ خلال التفاعل بين المجتمعات.

ولفهم فكرة الحضارة كآلية ثقافية في الصراع، وقناع ثقافي يلزم النظر إلى الإنسان في ضوء مسار التكوين التاريخي الاجتماعي التطوري على نحو ما نجد عند علماء البيولوجيا والوراثة/ والبيولوجيا التطورية والاجتماعية وتطور اللغة وتطور الجهاز العصبي... الخ، ذلك لأن الامتداد الاجتماعي العلمي التقني هو

امتداد للطبيعة عبر الثقافة، امتداد تطوري جيني/ ثقافي مشترك في محيط اجتماعي يؤكد أنانية الجينة ومن ثم الإنسان/ المجتمع والصراع من أجل البقاء ويؤكد ضرورة السعي المجتمعي لبناء الموطن الملائم niche constructionفضلًا عن أن اللغة في نشأتها وتطورها تمثل القناع. ويتجلى هذا كله في سلوك الفرد/ المجتمع/ وفيما بين المجتمعات.

لهذا فإن الحديث عن الحضارة كآلية أنانية للانتصار في صراع البقاء بين المجتمعات يستلزم النظر إلى التاريخ التطوري للإنسان؛ وذلك لأن النوع البشري هو تلك المتوالية مترابطة الحلقات من الأنواع التي بلغت، حسب تصور البشر لأنفسهم، ذروتها في صورة الإنسان العاقل "الهوموسابينس" الذي تميز في مرحلة من تطوره بالذاكرة والقدرة على التراكم المعرفي؛ ومن ثم القدرة على صنع الأدوات وابتكار مصنوعاته الفنية استجابةً لتحديات التكيف وطموحًا لمستوى حياة أفضل متضمنًا صورة عن الذات وعن الآخر والمستقبل وما يقترن بذلك على سبيل التكيف من تغيرات مجتمعية.

ونعرف أن الثورة الثقافية في حياة الهوموسابينس لها أطوار في التاريخ، وهي عملية متصلة تراكمية، وتَحَوُّل متصل وعميق في البنية الأساسية للمجتمعات.

وغني عن البيان أن الأداة/ التكنولوجيا حتى في أبسط اشكالها الأولية تحمل في طياتها ديناميكية فكر وفعل معًا لأنها استجابة متطورة بتطور الفكر والفعل الاجتماعيين. أنها دالة على دينامكية الأداة والعمل في تفاعل مع الطبيعة، وتجلٍ لدينامكية اجتماعية في إطار شروط ومقتضيات توفُر لها النشأة والحياة والتطور في سياق فعالية اجتماعية نسميها حضارة. التكنولجيا ليست مجرد أداة بل إنها تجسيد لقوة وتجسيد لفكر، وتعبير عن دور مجتمعي وعن رؤية مجتمعية تبررها، وهي آلية لتوسيع قدرات الإنسان، ولهذا يراها كثيرون علة تطور الإنسان بيولوجيًا وعصبيًا وفكريًا واجتماعيًا... إنها امتداد الوجود البيولوجي الوراثي من أجل تعزيز البقاء في ضوء تحديات.

ويتسق هذا مع ما ذهب إليه بويد وريتشيرسون في كتابهما الموسوعي بالغ الأهمية The Origin and Evolution of Culture إذ يقولان: [الثقافة جزء من البيولوجيا البشرية... القدرات التي تسمح لنا باكتساب الثقافة هي مكونات متطورة للتكوين النفسي البشري؛ ومحتويات الثقافة متشابكة ومتداخلة بعمق مع الكثير من جوانب تكويننا البيولوجي... ماذا نتعلم، وبماذا نشعر، كيف نفكر، وكيف تشكلت أجسامنا على مدى الأحقاب بسبب الفعالية المستمرة للتطور العضوي والنتيجة أن جانبًا كبيرًا من التباين الثقافي البشري يمكن فهمه في ضوء التاريخ التطوري للبشر].

وثمة تعريف إجرائي للحضارة أراه الأنسب لنا لتحديد معالم الطريق إلى مستقبل "حضاري" أعني دخول حضارة العصر: عصر الصناعة ومجتمع المعرفة، ويضيء لنا عناصر المنظور الحضاري لاستراتيجيات الترجمة ويقول هذا التعريف: "الحضارة إبداع الأدوات المادية قرين إطار فكري/ قيمي استجابةً لتحديات وجودية يفرضها الواقع المتجدد بتفاعله مع الإنسان/ المجتمع، إنها واقع مكاني وامتداد زماني". وهذا تعريف فيه دينامكية إذ يدمج الإنسان كأحد مكونات البنية الحضارية بسلوكه وفكره وقيمه (الثقافة) ويتسق مع التعددية والتطور في الزمان والتنوع في المكان مع الاحتفاظ بخصوصية متطورة للثقافة مكانًا وزمانًا.

إذًا الاستجابة الإبداعية تكنولوجيًا وعلميًا وفكريًا وثقافيًا وما يتصف به المجتمع من دينامكية هي المعلم الرئيسي المميز للحضارة التي هي عملية إبداعية ممتدة في الزمان الوجودي البشري.

إننا إذا قلنا الحضارة العربية أو الاسلامية أو المصرية أو الصينية أو الغربية، فإن الأنظار تتجه مباشرةً إلى فترة الثراء المتمثل في الإبداع الذاتي التكنولوجي والعلمي والفكري دون فترات الركود والجمود.

المنظور الحضاري واستراتيجيات الترجمة

الاستراتيجية خطة مجتمعية متعددة المراحل وصولًا إلى هدف. ويتحدد الهدف ومراحل الخطة بناء على دراسة علمية تتضمن إدارة الإمكانات المادية والبشرية والمعرفية، وتشتمل هذه على إمكانات الذات اللوجستية من حيث العناصر المساهمة لتعبئتها وتطويرها ومن بينها الإنسان، ودراسة العناصر أو القوى المحيطة وما تمثله من تحديات، وطبيعة المستوى الحضاري وعناصره ومقتضياته ووعي الذات بالتاريخ. واستراتيجية الترجمة هي أحد مكونات الاستجابة الشاملة للتحديات.

والترجمة جهد مجتمعي نقدي انتقائي نشط لاقتناص معارف عالمية وتوطينها في تكامل مع إبداع محلي، وتجسيد واستثمار المنتَج في واقع محلي مكافئ وحافز لماراثون حضاري بفضل الارتقاء اقتصاديًّا/ تعليميًّا/ علميًّا/ ثقافيًّا... الخ. إنها إجمالًا إحدى آليات إثراء رأس المال البشرى وآلية لتمكين المجتمع Societal empowerment وتأكيد الذات حضاريًّا.

والشرط الأول والأهم أن تمثل استراتيجية الترجمة جزءًا متكاملًا مع استراتيجية أشمل هي استراتيجية النهوض والتطور الحضاري على الصعيد الوطني هذا وإلا سيكون نشاط الترجمة مهمًّا كانت كثافته نشاطًا في فراغ. ويبين بوضوح من واقع حديثنا عن الحضارة ومن واقع العالم أن ما يمكن أن نسميه الماراثون الحضاري بين المجتمعات في الإطار الشبكي العالمي أو العولمة هو ماراثون من أجل دخول عصر مجتمع المعرفة، الفصل الثاني من عصر الصناعة.

وغني عن البيان أن مصر لا تملك رؤية عن مصر المستقبل، وكذلك هو حال جميع البلدان العربية بمعنى أن أيًّا من البدان العربية لا يملك استراتيجية نهضة وتطوير حضاري وهي جميعًا تفتقد إرادة وعزم اقتحام ماراثون المجتمعات لدخول عصر الصناعة وتوطين، وأكرر توطين، العلم والتكنولوجيا، ناهيك عن دخول مجتمع المعرفة.

وغياب هذه الرؤية المستقبلية، ومن ثم غياب استراتيجة شاملة للنهوض والتطوير الحضاري مصادرة لفكرة وضع استراتيجية للترجمة... إذ في أي اتجاه نسير؟ وعلى أي أساس نختار؟ ولأي هدف نعبئ القوى وكيف؟ أو بمعنى آخر لماذا نترجم؟ وماذا نترجم؟ ومن ينهض بالترجمة؟ ولمن نترجم؟ وكيف نستثمر نشاط الترجمة بدلًا من أن يكون جهدًا مهدرًا مَهْما كان متدنيًا؟

آليات الترجمة الاستراتيجية

وإذا افترضنا نظريًا توفر مثل هذه الاستراتيجية الوطنية أو القومية الأشمل فإن وضع استراتيجية للترجمة في ضوء تعريفنا للحضارة وفي ضوء تجارب المجتمعات وقانون صراع الوجود، والهدف المنشود وهو الانتساب إلى حضارة عصر الصناعة ومجتمع المعرفة نرى ضرورة ما يلي:

- مراجعة الذات من حيث الطاقة والإمكانات لإنتاج الترجمة واستثمارها عبر مؤسسات علمية وثقافية وكذلك القراء. معنى هذا: التخطيط في تكامل مع الاستراتيجية الأشمل.
- دراسة علمية عن الثغرات المعرفية في الفكر/ الثقافة لبيان الاحتياجات المجتمعية لعلوم وتكنولوجيا العصر وتوطين العلم والتكنولوجيا من خلال تكاملهما مع الإبداع المحلي واستيعاب الواقع. وهذه مسألة حيوية نظرًا لأننا نترجم وتبدو الترجمة إضافة وافدة من الخارج، وليس لها مقابل محلي تتكامل معه وتثريه. كذلك اعتدنا استيراد التكنولوجيا طالما هي ميسورة بما نملك من مال، والنتيجة تخلفنا زمنيًا وعجزنا عن إنتاجها وعن صيانتها ناهيك عن تطويرها. وهذا الفراغ يعني أن الترجمة جهد مهدر بينما تؤكد تجارب الشعوب اقتران الترجمة بالإبداع المحلي وتوطين العلم والتكنولوجيا.

- ضرورة توفر دراسة علمية عن عدد المتعلمين وعدد القراء واهتماماتهم وسبل تطوير وحفز الاهتمامات. إن الترجمة كتاب؛ أي معرفة، ومترجم؛ أي قدرة على الاستيعاب والتوصيل معًا، ثم قارئ؛ أي قدرة على الاستيعاب والاستثمار. وغني عن البيان أننا نعاني من زيادة نسبة الأمية الأبجدية، وغلبة الأمية الثقافية العلمية والأمية الحاسوبية، وهذه جميعًا عقبات تحول دون التقدم والتأهل لعضوية مجتمع المعرفة. إن حضارة العصر هي حضارة الإنسان العام المشارك إيجابيًّا في إدارة شئون المجتمع عن علم ورسم معالم المستقبل، وهذا جوهر الديمقراطية.
- وضع تنظيم مؤسسي للمترجمين مع توفير ضمانات من حيث المستوى المالي والتعامل مع الناشرين.
- الارتفاع بمستوى تأهيل المترجمين من حيث الإلمام بالقواعد المنهجية للترجمة والكفاءة اللغوية والثقافية والالتزام، والقدرة على التفاعل الفكري العلمي والثقافي عامة دون انحيازات؛ والشغف لاكتساب أسس النهوض والتقدم والتحرر من نير الانغلاق ذلك؛ لأن المترجم نافذة حضارية للمجتمع إلى دائرة الفكر الحر.
- التخطيط المرحلي والنوعي لنشاط الترجمة بحيث ينتفي الطابع الفردي العشوائي لاختيارات الترجمة ودون مصادرة حقوق دور النشر الخاصة أو الأفراد في إصدار ترجمات أخرى تأسيسًا على مبدأ الحرية.
- وضع خطة لإعداد قواميس عربية متعددة التخصصات وتوفير قواميس للغات الأجنبية وترجمة الموسوعات العالمية في التخصصات المختلفة والمستويات المختلفة للأطفال/ الناشئين/ الكبار.
- وضع خطة للنهوض بالطفل وتكون الترجمة رافدًا داعمًا للخطة في مجالات الثقافة العلمية والفنية والحضارية عن حضارات الشعوب لينشأ مدركًا التنوع

الثقافي والحضاري ومدركًا للآفاق العلمية ومتحليًا بالتسامح.

- إعداد خطة متطورة لإعداد مترجمين مؤهلين للعصر الرقمي.
- دراسة علمية عن محتوى القراءة السائدة بين العامة والخاصة، والإطار الثقافي الحاكم ومدى تلاؤمه مع الهدف النهضوي، وكذلك طبيعة التنشئة الاجتماعية وأثرها السلبي في خلق حافز لمغامرة المعرفة، ومن ثم العمل على تطويرها. ونلحظ أن التوجه السائد ليس قراءة كتب العلم، ولا سلوك مغامرة المعرفة والطموح العلمي، وإنما الغالب الأعم قراءة كتب ما بعد الحياة دون كتب الحياة، هجرةً إلى الغيب دون صنع الحياة. وهذا واقع يفسد أي توجه للتوسع في الترجمة العلمية بل يفسد أي جهد لوضع استراتيجية تطوير حضاري.
- يقترن هذا برفع مستوى التعليم وتطويره ليتلاءم مع مقتضيات حضارة العصر والاطلاع على المستحدث من المعرفة مع ضمان تعدد اللغات حتى لا يقع القارئ والبلد أسير ثقافة/ فكر/ لغة بعينها.
- المساهمة في تطوير الإطار الثقافي الذي نعيش أسرى له منذ قرون ويتنافى مع منجزات ومدخلات التفكير العلمى كمنهج ونهج أي أسلوب تناول وذلك لبناء عقل جديد ملائم لعالم جديد قابل للتطوير والمنافسة.
- ضرورة العمل على توفر قاعدة معلومات تشمل ذاكرة المجتمع في مجال الترجمة [الترجمة والمترجمين] في الماضي والحاضر والتوسع الأكاديمي في هذا المجال.

إعادة كتابة التاريخ

وثمة قضية وثيقة الصلة بالترجمة وحظيت باهتمام كل المجتمعات التي تحررت من نير الاستعمار الغربي، ألا وهي إعادة كتابة التاريخ وتحرير العقل من

أسر الإطار الفكري للغزاة. وظهرت في الغرب وفي العديد من البلدان المستقلة حديثًا مثل الهند والصين مدارس فكرية تؤكد هذا المنهج، وتقدم دراسات علمية تنقد وتنقض دراسات المستعمرين الذين صاغوا تاريخ المستعمرات بما يدعم وجودهم ويحرم المستعمرات من تاريخها الموضوعي. ويدعم هذا الاتجاه أكاديميون ومفكرون كثيرون في الغرب الآن أيضًا.

ويعيدنا هذا إلى تعريفنا للحضارة وثنائية (الأنا والآخر) وكيف عمد الغرب مثل من سبقه من غزاة إلى الحط من تاريخ الآخر، بل إلى نفيه. مثال ذلك أن جعل تاريخ الهند هو تاريخ شركة الهند الشرقية وليس تاريخ شعب الهند لبناء ذاته حضاريًّا في الماضي. ولهذا حفل الفكر العالمي بجهود ثرية لإعادة كتابة التاريخ من جديد بما في ذلك تاريخ الغرب ذاته محررًا من الأفكار الفكرية الاستعمارية. وجدير أن نذكر هنا جهود مفكرين مثل إداور سعيد وأندريه جوندر فرانك وبيتر جران ونيللي حنا في مصر ورؤوف عباس وعاصم الدسوقي.

وإذا كان المنظور الحضاري يعني اعتبار التاريخ وطريقة النظر إلى مسألة ما أساسين لحل قضية حضارية تعددت بشأنها الرؤى، فإن هذا يعني أننا في مجال الترجمة يتعين أن نحرص على ترجمة الدراسات التي تمثل رد اعتبار للتاريخ المصري والحضارة المصرية نظرًا لما تعرض له هذا التاريخ وتلك الحضارة من انتهاكات متوالية وتغييب متعمد باسم الأكاديمية حينًا وبإسم المقدس أحيانًا مما أدى إلى ما يمكن أن نسميه انسلاخ الأنا المصرية. وغير خافٍ أن وحدة الأنا التاريخية أو الوعي بالذات تاريخيًّا شرط جوهري لإعادة بناء الإنسان والاعتزاز بالانتماء ليكون قوة فاعلة.

وهكذا تكون الترجمة أداة لنقل المعارف وآلية تصحيح للوعي وإعادة بناء الإنسان المسئول والإيجابي وبذا تسهم الترجمة قرين الإبداع المحلي في خلق ثقافة تحقق الانتماء وتدعم جهد المواطنين في ظل استراتيجية شاملة للتطوير الحضاري.

مراجع الدراسة

1 - شوقي جلال (مترجم)، توماس باترسون "الحضارة الغربية الفكرة والتاريخ"، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،2001).

2 - Patterson. Thomas C., Archeology: The historical development of civilizations. (New Jersey: Prentice Hall. 1993).

3 - Boyd. Robert and Riches son. Peter." The Origin and Evolution of culture". (Oxford: Oxford university press. 2005).

4 - Calvin. William H., "A Brief History of the mind". (Oxford: Oxford university press. 2007).

5 - Ridley. Matt. "Nature via Nurture". (New York: Harper perennial. 2003).

من خبرة تطوير منظور حضاري
في العلوم السياسية:
العلاقات الدولية نموذجًا

أ.د. نادية محمود مصطفى[1]

بداية، لي مجموعة من الملاحظات الأولية حول مفهوم ومنظور "الحضاري" من واقع التراكم الذي تحقق خلال الجلسات السابقة في الندوة:

أولها: أن مفهوم "الحضاري" والمنظور الحضاري حاضران في العلوم الاجتماعية والإنسانية على عكس ما قد يبدو أو ما توحي به المدرسة السائدة والمهيمنة في مجال العلوم السياسية. وهذا يعني أن أول مسلمات دراسة العلوم السياسية من منظور حضاري هو ألا ندرسها بمعزل عن العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى؛ فالانفتاح على العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى منطلق أساس في منظور حضاري للعلوم السياسية. وهذا هو دأب مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات منذ تأسس وحتى الآن، ولعل هذه الرسالة تكون قد وصلت خلال هذه السنوات.

الملاحظة الثانية: يمكن القول إن هناك مستويين للحديث عن "الحضاري": المستوى الأول هو أن هناك فارقًا بين مقتربات حضارية في مجالات معرفية

(1) (*) أستاذ العلاقات الدولية، والرئيس السابق لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

كالتاريخ مثلًا (كيف نقترب من التاريخ من مقترب حضاري؟)؛ لأن مدارس تفسير التاريخ وفلسفة التاريخ متنوعة: إحداها المدرسة الحضارية سواء برؤية إسلامية أو غيرها، أما المستوى الآخر فهو أن هناك فارقًا بين الحديث من منظور حضاري، والحديث عن مفهوم "الحضاري"، أو الحديث عن قضايا ذات طابع حضاري.

وما يشغلنا هنا هو: كيف نطوِّر منظورًا جديدًا في دراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية نطلق عليه منظورًا حضاريًّا؛ بحيث يمثل تحولًا عن المنظور السائد في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية؟

أما الملاحظة الثالثة، فهي أن كل المداخلات التي قُدِّمت في اليوم الأول والجلسة السابقة تعكس مشتركات عن مفهوم "الحضاري" ومتطلبات لـ"المنظور الحضاري"، أيًّا كان المجال المعرفي الذي نتحدث فيه (فلسفة/ تاريخ/ اجتماع... الخ).

- المشترك الأول أنه تجسيد للخصوصية ولكنها خصوصية منفتحة ومتطورة وليست جامدة؛ لأنها تعترف بالتعددية القائمة على الاختلاف.

- المشترك الثاني أن الحديث عن (الحضاري) حين نتناول قضايا اجتماعية وإنسانية، وكذا الحديث عن (منظور حضاري) إنما هو استجابة لتحديات فكرية ونظرية وعملية تواجه واقعًا معينًا لزمان ومكان محددَيْن وفي دائرة حضارية معينة.

- المشترك الثالث أنها مرتبطة بعملية التغيير الشامل أو ما يُسمى بالنهوض الحضاري ومحاولة تحقيق الاستقلال الحضاري وكسر قيود التبعية الحضارية، وليس فقط التبعية السياسية والاقتصادية أو العسكرية، لكن كسر التبعية الحضارية التي تعني تبعية شاملة تضم جميع هذه الأبعاد وفي قلبها التبعية الفكرية والمعرفية.

الملاحظة الرابعة أن هناك مصادر متعددة للحديث عن (الحضاري) وموضع الثقافة والدين منه؛ ومن ثم فليس المقصود بالمنظور الحضاري أنه منظور إسلامي أو عربي فقط، ولكن هناك طبعات متعددة من المنظورات الحضارية بتعدد أو بتنوع

النماذج المعرفية وتعدد مصادر كلٍّ من هذه المنظورات.

بعد هذه الملاحظات التمهيدية، أين العلوم السياسية من هذا الأمر؟ هذا ما سأتحدث عنه اليوم فقط وبصورة مباشرة. ربما سبق وتحدث د. إبراهيم البيومي عن العمل الخيري والعمل الأهلي من منظور حضاري، وهو يختلف عن الحديث عن مجال علمي مثل العلاقات الدولية أو العلوم السياسية الذي نتحدث عنه. وتحدثت د. ريهام عن علم العلاقات الدولية، وعن النموذج الغربي أساسًا في مجال علم العلاقات الدولية وكما تقدمه المدرسة الإنجلوسكسونية بالأساس، ومن هذا نجد أن (الحضاري) ليس جديدًا على فكر العلاقات الدولية، لكن تجدد الاهتمام به مع هانتنجتون- بالرغم من النقد الموجه للحديث عن أثره - لكن بالنسبة للعلاقات الدولية والعلوم السياسية بصفة عامة فقد دشن هانتنجتون لفترة في هذا الحقل تعكس تزايد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية وكذلك العلوم السياسية، واقترن ذلك بعملية مراجعة معرفية ومنهجية ونظرية في هذه الحقول وهي انعكاس للمراجعات الأشمل التي تتم في النظرية الاجتماعية.

إذًا فإن ما نقصده بالمنظور الحضاري في العلوم السياسية هو منظور حضاري مقارن، وليس إسلاميًّا فقط. هذا هو مدخلي دائمًا لهذا الأمر وكان أيضًا مدخل د. منى أبو الفضل ود. حامد ربيع - رحمهما الله - .

الملاحظة الخامسة في هذا التمهيد- وهي تتصل مباشرة بالعلوم السياسية - تكمن في إشكالية العلاقة بين الديني - والثقافي - والحضاري في جهة (مع الاختلاف بين الأمور الثلاثة وتنوع التعريفات لكل منها وعلاقتها مع بعضها البعض)، وبين السياسي في الجهة الأخرى؟ ما نمط العلاقة؟ أيهما يؤثر على الآخر؟ أو متى يؤثر كل منهما على الآخر فيكون تأثيره أكثر وضوحًا؟ وهنا تبرز العديد من الأسئلة: ما سبب تجدد الاهتمام الراهن بالأبعاد الدينية الثقافية والحضارية في دراسة الظواهر

الاجتماعية والسياسية في الغرب بصفة عامة؟ هل هي مجرد مراجعات نظرية ومعرفية أم هناك أسباب متعلقة بالواقع الفعلي للسياسات الغربية وكيفية استفادتها من هذا الزخم؟

وهل كل ما هو متصل بالمنظور الحضاري في الغرب صراعي كما يراه هانتنجتون؟ هناك دوائر أخرى غربية تتحدث عن الثقافي والحضاري وأثره على الأوضاع السياسية والعلاقات الدولية من منظور آخر غايته أن يكون التنوع والتعدد أساسًا لبناء نظام عالمي جديد يتحقق فيه السلام، وهناك كثير من الأدبيات تتحدث حول هذا الموضوع.

لكن يظل السؤال الأساس: ما المشترك وما مصدر التمايز بين هذه المنظورات في مجال العلوم السياسية والعلاقات الدولية بصفة خاصة وبين ما يمكن أن يُقدم من منظور حضاري إسلامي؟ حيث أضحت أدبيات العلاقات الدولية تتحدث عن الحضاري وعلاقته بالسياسي (صراعي أو تعاوني، أيها المتغير التابع وأيها المستقل). هذا هو الإطار الذي نسعى دائمًا للعمل فيه. ما أشكال التمايز وأشكال الاختلاف وأسبابها وأثر اختلاف مصدر المرجعية؟ فمن يتحدث عن منظور حضاري في الغرب ليست مرجعيته في الأساس منطلقة من تقاليد دينية لكن من تقاليد متنوعة قيمية وإنسانية.

هذه الملاحظات استنبطتها من خلال الجلسات السابقة، لكن كانت هناك عدة ملاحظات أخرى أحاول أن اتحدث بها مباشرة عن خبرة العمل في مجال منظور حضاري في الجماعة العلمية للعلوم السياسية على صعيد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وهذا هو الشق الثاني من مداخلتي.

في هذا الشق الثاني من مداخلتي أتحدث على مستويين: الأول هو مجموعة الملاحظات:

الأولى، أن المنظور بصفة عامة لا يدشنه ولا يؤسسه ولا يُفعّله أفراد ولكن جماعات علمية (وكان هذا من تعليقات د. مصطفى علوي على ندواتي وأبحاثي

في الكلية، من أن الفرد لا يبني منظورًا إنما هو جهد لمؤسسات) وفي هذا الإطار نجد فضل جماعتين: هما جماعة العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. هاتان المؤسستان لهما فضل احتضان هذه الخبرة. المعهد بتأسيسه المعرفي والمنهاجي وبارتباط شديد مباشر بالخبرة الإسلامية ابتداءًا ونهاية وبتداخل مع تجديد العلوم الشرعية، أما في الكلية فكان الانطلاق من المعرفي إلى التشغيل في مجال العلوم السياسية في عملية ممتدة الحلقات والأجنحة.

الثانية: أن المنظور الحضاري هو محصلة أو غاية أو منتج، وهو نتاج تراكم عبر عملية ممتدة، تبدأ لدى البعض بنقد المنظورات الغربية، وتبدأ لدى آخرين من رؤية تجديدية في العلوم الشرعية. وقد حوت مدرسة العلوم السياسية في كلية الاقتصاد الجانبين؛ فالأستاذ د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل وأضيف نفسي لهما - مع الفارق - بدأنا من الغربي واستيعابه ونقده، ومن قراءة ما ينقده ذاتيًا بنفسه وقد سكّنا حيوية الإسلامي الحضاري في هذا العمل. واتجاه آخر يبدأ من تجديد العلوم الإسلامية والخروج من دائرة الفكري التقليدي إلى دائرة الحضارة الأوسع. وفي كلتا الحالتين هناك نقد ومراجعة سواء للعلوم الغربية أو للعلوم الشرعية في محاولة لتكسير هذه الفجوة، وهذا هو المستوى الأول.

المستوى الثاني: أنه يجب أن ينبني على وعي بماهية النماذج المعرفية المتقابلة التي تمثل ما قبل المنهج ورؤى العالم، والتي تتنوع بتنوع مصادرها الحضارية وباعتبارها مصادر للتنظير ومصادر للقيم ومصادر للرؤية عن التاريخ.

المستوى الثالث: فقه الواقع لدائرة حضارية معينة.

المستوى الرابع: تفاعل نقدي ومقارن مع منظورات المجال المعرفي الأخرى تأكيدًا للتعددية في إطار الخصوصية، فالانعزال لمنظور حضاري إسلامي عن غيره في نطاق علم من العلوم يقضي عليه ويحكم عليه بالانتهاء؛ لأنه لن ينمو أو يتطور

إلا إذا استمع لنقد الآخرين له وإذا بنى ونمّى نفسه على أساس متطلبات الحقل الذي يتحدث عنه.

الملاحظة الثالثة: أن هذا المنظور بيني ومفتوح يقوم على العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى ولا يمكن أن يقوم بدون هذا، وقد تحدثت د. منى أبو الفضل-رحمها الله - عن مجال للدراسات الحضارية وليس الدراسات السياسية - وإن كانت له مرتكز ومنطلق - هذا بالإضافة إلى العلاقة بين العلوم السياسية ذاتها.

الملاحظة الرابعة: بقدر ما لهذا المنظور من مصادر للتأصيل فلا بد أن يكون له غاية، فالعلم المجرد عن الغاية ليس من أصول الرؤية الإسلامية، لكن العلم لابد أن تكون له وظيفة وغاية، وفي الرؤى الأخرى كلها، سواء غاية نظرية في نطاق العلم أو غاية عملية خاصة أو متعلقة بتغيير المجتمع والنظم، فعلى سبيل المثال صعود الإسلام فيما يُسمى بالصحوة المعاصرة ثم العولمة ثم أحداث 11 سبتمبر كلها عوامل جددت الاهتمام بـأبعاد جديدة في الواقع الدولي دفعت إلى المراجعات المعرفية والفكرية لدى الغرب ولدينا، وجددت الاهتمام بالحديث عن منظور حضاري في العلوم السياسية وإن كانت ذكرت أن البعد الحضاري موجود في مجالات معرفية أخرى حتى في علم السياسة ذاته لكنه كان متواريًا وراء سطوة المنظور السائد.

الملاحظة الخامسة: هذا المنظور يُعلي الرابطة بين المعرفي والنظري والمنهجي، يُعلي الرابطة بين القيمي والمادي؛ أي أنه يتجاوز الثنائيات المعهودة فيُعلي الرابطة بين النظري والحركي، ويُعلي الرابطة بين الجزئي والكلي، يفتح الحدود بين المجالات المعرفية المختلفة ويُعلي الرابطة بين التاريخ والراهن والمستقبل، فهو أقرب إلى رؤية كلية تعالج اختزاليات الرؤى السابقة المستندة إلى منظورات معينة.

لكن فيما يتصل بما هو منظور إسلامي، فهو ليس منظور فقهي إسلامي فقط، لكنه يتجاوز ذلك بأنه منظور أكثر كلية وشمولية؛ لأنه استجابة للأزمة الفكرية التي هي عصب أزمة الأمة، وهو يسعى إلى التجديد في الفكر والثقافة ومن أجل تطوير علوم اجتماعية وإنسانية من منظورات جديدة في كل مجال من المجالات العلمية وعلى نحو متميز.

في ورقة كتبتها عام 1992 عن دراسة المنظور الحضاري، قدمت د. منى أبو الفضل تعريفًا للمنظور الاجتماعي الحضاري في ظل مرحلة بدأ فيها الغرب الحديث عن مراجعات وأبعاد قيمية، سبقها د. حامد ربيع، وأيضًا رسالة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان حول نظرية إسلامية للعلاقات الدولية والتي قدّم فيها نقدًا للمدارس التقليدية في النظر للعلاقة بين المسلمين وغيرهم والتي اقترح فيها منهاجية لأمور يؤخذ بها في دراسة العلاقات الدولية على أسس جديدة.

الجزء الثاني في الحديث عن خبرة هذا المنظور، بعد الحديث حول لماذا المنظور وكيف المنظور؟ يتناول كيفية تشغيل وتطبيق هذا المنظور وبعض النماذج لذلك.

في اجتماع سابق تساءل البعض: أين عملكم؟ لأنه يظن أن حصائد عملنا لن تكون إلا في الإسلاميات بالمعنى التقليدي، وتغافل أن الأعمال التي تُسجل في إطار رؤية العالم وخصائص الرؤية النقدية وتفعيلها انطلاقًا من متطلبات واقع تغيير العالم الإسلامي هي من صميم المنظور الحضاري، وهذا التغافل تضييق للمفهوم وعودة به إلى مرادفة الفقه الإسلامي فقط.

- ومرة أخرى سؤال من داخل دائرة الجماعة البحثية العاملة في هذا الموضوع:

أين عملكم؟ وهذا لأننا لا نقرأ أعمال بعضنا البعض ولا نحقق تراكمًا ولا نؤسس بالفعل جماعة علمية بالرغم من تعدد الجهود وكثرتها وثرائها لكنها لا تتواصل ولا تتراكم ولا يتم تسويقها.

خلاصة القول في نقطتين أساسيتين أنهي بهما كلامي؛ لكي ندرب جيلًا كما تدربنا على معرفة هذا المنظور فهذا ليس بالأمر اليسير إنها عملية منهاجية، فلابد من إنشاء منظومة التأصيل للمفهوم أو المنظور بصفة عامة في أبعاد معرفية ومنهاجية ونظرية تتلخص في أنه كان علينا العمل على أربعة محاور: الأول أن نتبنى مدخل الجدال بين المنظورات في نطاق العلم، الثاني أن نتعرف على وظيفة المنظورات الحضارية بأن نعرف عن النماذج المعرفية المتقابلة باعتبارها الأساس المعرفي لاختلاف المنظورات الحضارية، الثالث نتأسس في مصادر التنظير من التراث الإسلامي حيث تبرز إشكالية العلاقة بين النص والواقع، والقيمي والمادي، والثابت والمتغير، الرابع أن ننظر في فقه الواقع العالمي وواقع الأمة الإسلامية وكيفية إحداث التغيير- وإن كانت هذه النقطة يمكن أن تكون في الخلفية قبل أن نبدأ النقطة الأولى.

بعد التأسيس في منظومة هذه الأبعاد قُدِّمت أعمال كثيرة على مدار ثلاثة عقود حول إعادة بناء المفاهيم السائدة منها علم السياسة والدولة والقوة والصراع والأمة وحقوق الإنسان، وتأسيس مفاهيم جديدة للتدافع والتعارف والتداول، تفعيل المنهاجية الملائمة لهذا المنظور وهي منهاجية قيمية. فنرد الاعتبار للحديث عن القيم وعلاقته بالعلم. نتحدث عن نماذج فكرية فنذهب إلى الفكر الإسلامي ونقرأ فيه عما يقدم من مصادر للتنظير السياسي في فروع العلوم السياسية المختلفة والعلاقات الدولية بشكلٍ خاص، نبحث عن الأنماط التاريخية لدعم التحليلات، نبحث في قضايا صعود وسقوط الدول، ومعنا أجندة قضايا ذات أولوية لنا تعكس تضافر بين الثقافي والديني وبين السياسي. ولعل أعداد "أمتي في العالم" تعكس هذه الأجندة من القضايا، مثل قضية الحوار والأمن الإنساني والعولمة، وكلها تمثل قضايا يمكن الاقتراب منها من رؤية نقدية سواء كانت قضايا وطنية أو إقليمية أو عالمية من منظور حضاري. فمن يتناول العولمة من منظور إسلامي لا شك

يختلف عمن يتناولها من منظور ليبرالي أو قومي، وأخيرًا فقد قدمنا مستويات وحدات جديدة للتحليل إلى جانب نقد مستوى الدولة القومية والنظام الدولي القائم ومستوى الأمة ومستوى الجماعة.

إذًا كل هذا يصب في إعادة تعريف السياسي من أكثر من مدخل، كثيرون لا يعلمون (وكما قلت إن غير المتابع بدقة لنا كُثر حتى من بين أنفسنا) أن كل هذا تم خلال عدة قنوات من تدريس للمقررات العادية في القسم، أو استحداث لمقررات جديدة مثل الثقافة والسياسية العالمية أو الثقافة والنظم السياسية ومن خلال البحث العلمي ليس فقط في إطار الإسلاميات مع أهميته، ومن خلال دورات التثقيف الحضاري - وهي سبع دورات حتى الآن - ومن خلال التدريب على الأبعاد المنهاجية، ومن خلال الحوارات.

أختم قولي بأن هذا لم يتم بجهود فردية ولكنها جهود جماعية حاولنا جميعًا أن نتضافر فيها، البعض استمر والبعض قد أبعدته قوى الطرد المركزية؛ لأن من يبقى على هذه الساحة قليل؛ لأن الأمر ليس بالهيِّن اليسير. وهو تيار في العلم الآن ونحن مطالبون أن نضيف إليه وهناك العديد من الكتابات الغربية التي تطالب الدائرة الحضارية الإسلامية أن تُدلي بدلوها في علم العلاقات الدولية وقد قدموا خلال العقد الماضي العديد من المؤلفات في هذا المضمار منها "حوار الحضارات كمنظور لنظرية العلاقات الدولية اليوم".

فهذه تقارير تنقد الآن - في الغرب ذاته - المفهوم التقليدي للسياسة بأنه صراعي وقائم على الدولة القومية، ويوسعون الدائرة لمستويات جديدة في التحليل وقضايا جديدة، فنحن من باب أوْلى الذين بدأ مفهوم السياسة لدينا مرتكنًا إلى هذه الأمور في تقاليدنا الحضارية والإسلامية مطالبون بأن نفعل هذا.

كانت آخر مشاركة لي في ديسمبر الماضي مع أحد أساتذة العلاقات الدولية في جامعة أكستر حول الديمقراطية العالمية وهو مفهوم مُستحدث في الأدبيات

الآن، منطلقين من أنه لا يمكن الحديث عن الديمقراطية العالمية إلا إذا عرفنا الاقترابات المقارنة، فقدمنا ورقة مبنية على نقد المنظورات الغربية التي عملت في هذا المجال، وكان حوارًا مهمًّا بدأ من الخصوصيات منطلقًا نحو التعدديات وفيه جاذبية لما يتصل بما يمكن أن يقدمه الإسلام من منظومات قيم وخبرة حضارية وتقاليد مؤسسية في وقت ازدهاره كسبيل ليس فقط لحل مشاكل أمتنا ولكن أيضًا لحل مشاكل العالم، وهذا الأمر يحتاج إلى جرأة ومبادرة من الباحثين تتخلص من قيود الواقع المتردي الذي نعيشه.

مناقشات وتعقيبات

د. أميمة عبود[1]

أرجو سعة صدوركم لملاحظتي، كلما حضرت ندوة من ندوات مركز الدراسات الحضارية أجد أننا قادرون على بناء المنظور الحضاري لكن نحتاج لنقطة الانطلاق فنبدأ باجترار ما لدينا، ولا نقلل من قيمة ما لدينا سواء كانت قيمة تراثية أو دينية، لكن من منظور باحث العلوم السياسية نجد ابتداءً أن استمرار أي منظور حضاري إنما يعتمد على قدرة هذا المنظور على تقديم إجابات لتساؤلات الواقع الاجتماعي، فاستمرار النموذج الحضاري من عدمه يكون بمدى نجاح هذه الإجابات في حل مشكلات الواقع، فكل نص ثقافي وكل منظور حضاري يقدم مجموعة من الإجابات في السياق الاجتماعي والواقعي، وبالتالي فإن التعامل الإجرائي مع المنظور الحضاري بما يتمتع به من خصوصية يقتضي وجود نوع خاص من التنشئة للذوات الحضارية. فحين طرح د. إبراهيم البيومي شكلًا للمنظور وكيف يكون فإنه اقترب مما طرحه توماس كون في ذات السياق؛ إذ قال كون أن المنظور الحضاري يحتاج رؤية للحياة وإطارًا مرجعيًّا وداخل هذا الإطار المرجعي مجموعة من الذوات الثقافية تجتمع وتتفق على نظريات ومفاهيم لحل مشكلات الواقع، فهناك نوع من عدم الخلاف الجوهري والاستقرار بين هذه الذوات الحضارية، ولكن أي منظور حضاري وإن كانت مرجعيته مستمدة من مصدر غيبي فهو في حاجة لإجابات، وفي حالة وجود أزمة في المنظور متمثلة في عدم وجود إجابات علمية فإن هذا يعني نوعًا من الشذوذ أو عدم الاتساق مع الواقع

(1) مناقشات الجلسة الأولى من الحلقة النقاشية.

لأنه لم يجد إجابات صالحة، ما يؤدي إلى نوع من الثورة على هذا المنظور والسعي لإيجاد منظور جديد.

ولتأسيس منظور حضاري/ ثقافي يتضمن إجابات على تساؤلات الواقع أو السياق نحتاج:

- تنشئة الذات الحضارية، وأزعم أننا لا نملك هذه التنشئة كباحثين كي نفهم الحضاري، والمقصود به الإسلامي أو المنظور الحضاري التوحيدي أو كما أطلقت عليه د. منى أبو الفضل- رحمها الله - النمط الثقافي الوسطي.

- عدم التعامل مع الغرب باعتباره كتلة واحدة.

- مراجعة ما إذا كان المنظور الحضاري لدينا هو صيغة تحرر أو مقاومة من منظور مهيمن، فإن هناك آخرين قد قاموا بهذا الدور من حيث إعادة كتابة التاريخ بأنفسهم وإعادة تقديم الإجابات من خصوصية معينة.

- بعد تمام هذه المراحل الثلاث السابقة نبدأ بإنشاء المنظور الحضاري الذي نريده.

ولي ملاحظة على ما ذكرته د. زينب الخضيري من أن الفلسفة لم تهتم بالحضاري، لكن في الواقع الفلسفة اهتمت بالحضاري لكن تحت اسم آخر فاهتمت به في الفلسفة التحليلية تحت موضوع التأويل وهو سرد اختلافات لمعاني ثقافية، وفي علم اجتماع الثقافة أو علم الاجتماع الثقافي أيضًا ورد ذكر لتحليلات مقارنة بين المنظورات الحضارية المختلفة.

د. أمل حمادة:

الاختلاف الذي نحاول تقديمه غير قائم على أساس الاستعلاء أو الاستقصاء فكثير مما دار في الجلسة يحاول إثبات أن المنظور الحضاري الآخر أقل دائمًا فهو يركز على جانب دون آخر، بينما تعريفنا للحضاري أنه يعتمد على جانب مادي وآخر معنوي فلا يصح إذًا التقليل من الجانب المادي الذي قامت عليه حضارة

أخرى، فلا أفهم كيف يكون المنظور الإسلامي أعلى من منطق استعلائي لكن أفهم أنه أعلى من منطق مشاركته في تقديم حلول للظواهر والمشكلات الإنسانية، فهذه هي قيمة المنظور الإسلامي بأن لديه إحساس دائم بالمسئولية تجاه رخاء الإنسانية بشكل عام- كما ذكر د. عبد الحميد أبو سليمان في كلمته - ، وهذه الأمنيات برخاء الإنسانية لن تتحقق عن طريق إثبات صحة منطقي فقط وخطأ الآخرين دائمًا إنما تتحقق بالبحث عن مناطق الاشتراك ومناطق التمايز، فلا مشكلة في وجود التمايز لكن المشكلة في محاولات إثبات التمييز عن طريق إثبات فشل الآخرين.

د. باكينام الشرقاوي:

ربما أكمل ما بدأته د. أميمة ود. أمل في مداخلتيهما من أننا نتحدث عن المنظور الحضاري وليس عن منظورنا الحضاري، ولاحظت أن هناك حالة ما من التطابق في تناول المنظور الحضاري والمنظور الإسلامي الذي هو أحد المنظورات الحضارية، فالمنظور الحضاري يمكن استخدامه- كما أشار د. إبراهيم في كلمته - من كافة الباحثين سواء مسلمين أو غير مسلمين، ويطبق على كافة الحضارات سواء غربية أو إسلامية، فهو يقوم على فكرة إعلاء المكون الثقافي إلى جانب كافة المكونات الأخرى غير الثقافية أو المادية فهذا الاقتراب صالح للاستخدام في كافة الأحوال، ربما كانت ورقة د. حسن أقرب لتطبيق أحد مدخلات المنظور الحضاري على علم التفاوض وهذه الفكرة نتمنى تسويقها، ونحن في هذه الندوة إنما نبحث عن منظور علمي جديد في العلوم السياسية والاجتماعية سواء كان إسلاميًا أو غير إسلامي.

ولديّ سؤال موجه للدكتور قاسم عبده قاسم فيما يخص كتابة التاريخ: لأي حد يكون استخدام هذا المنظور الحضاري في كتابة التاريخ إضافة لهذا العلم، هل من الممكن لهذا المنظور أن يقدم إسهامًا مختلفًا مقارنة بمنظورات أخرى؟ هل إذا قرأنا مجتمعًا واحدًا من خلال أكثر من منظور بينها المنظور الحضاري تكون

النتيجة مختلفة؟، وأيهما أقدر على التعبير عن الواقع التاريخي، كيف نقرأ أو نفسر هذا الواقع التاريخي؟

د. منار الشوربجي

بناءً على تعليق د. أميمة ود. باكينام يمكن القول بإن أهم ما يطرحه هذا المركز هو الوعي بحقيقة الأمر، فربما تبدأ القضية - كما ذكرت د. أميمة - بتشكيل الذات والوعي بفلسفة العلوم، وعلينا أن نعترف أن العلوم الاجتماعية نشأت في الغرب وبالتالي هناك فلسفة معينة وراء هذه العلوم في تطورها علينا الوعي بها، وبالتالي فإن المرحلة التالية تبدأ من هذا الوعي بالمضامين أو الرؤى الموجودة في هذه العلوم ثم البناء عليها بناءً ربما يكون مختلفًا، وأنا مهتمة بما ذكره د. حسن وجيه لأنه مرتبط بالجانب العملي وكيفية تفعيله على أرض الواقع.

ولديّ سؤال لدكتور إبراهيم البيومي: قدمتَ مقارنة العمل الأهلي بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية، وأود سؤالكم عن كيفية استخدام مفهوم الحضاري حتى نفهم ما يحدث عمليًّا في العمل الأهلي، فعلى سبيل المثال في ندوة تحدثت عن المليارات التي تنفق على العمل الأهلي في عالمنا العربي والإسلامي ومع هذا فليس لها مردود يؤثر على عملية التنمية ولا البنية الاجتماعية في بلادنا، فكيف نفسر هذا في ضوء حديثك عن مفهوم الحضاري في الخبرة الإسلامية وأنه مختلف عنه في الخبرة الغربية التي استطاعت تحويل هذا العمل الخيري إلى مؤسسات قادرة على الإسهام في بناء المجتمع؟

د. زينب الخضيري:

علينا توضيح أمور كثيرة، منها أن هناك اختلاف بين "الحضارة" بمفهومها الغربي [بال التعريف] وبين تعدد الحضارات، فهناك ما يشير إلى وجود تنافس شديد بين هذه الحضارات وأنه لا يجمع بينها سوى أنها حضارة أنتجها الإنسان وبالتالي فإن بيان الفوارق بين مفاهيم الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية مهم؛ لأن إلغاء هذه الفوارق

وعدم الاهتمام بها يصب في المنظور الغربي الاستعماري الذي نريد التخلص منه، وقد آن أوان الانتقال للمنهجيات الغربية من مدخل نقد المفاهيم، وبالتالي محاولة إحداث حالة من التوازن وإفساح المجال لأوراق تهتم بمفاهيم الحضارة الإسلامية. وإن كانت فكرة المنظور بالأساس فكرة غربية انسقنا وراءها كأنه تسليم منا بأن رؤية توماس كون هي الرؤية الوحيدة السليمة للحضارة وللنماذج الحضارية.

والحديث عن الاستعلاء لم يكن مقصودًا منه سوى نقد النظر للحضارة الأخرى على أنها أكثر رقيًّا وأعلى من حضارتنا، فنحن ننتقد الانبهار بهذا النموذج وهذه مسألة قد تناولها العديد من الباحثين.

أ. نبيل عبد الفتاح:

هناك ضرورة للحوار والجدال حول المفهوم وحول المفردة أو الصفة وضبط كيفية استخدام هذا المفهوم في مجالات متعددة، والأهم كيفية استخدامه إجرائيًّا؛ فعلى سبيل المثال: ما الفوارق الناجزة بين الحضاري كصفة وبين مفهوم الذاتية الحضارية الذي استُخدم كثيرًا في خطابات وكتابات بعض كبار المثقفين المصريين والعرب في السبعينيات؟ ومفهوم "الخصوصية الثقافية" أيضًا يتسم بالغموض مع تكرار استخدامه، ومفهوم "الأممية العالمية الثالثة" الذي استخدمه أبو القاسم الحاج حمد، واتسم بالغموض والسيولة وعدم الضبط.

ومن ناحية أخرى، هناك حاجة إلى نظرة عميقة في محاولة إيجاد شكل من أشكال التمايزات عن مجمل الآلة لاصلاحية الغربية لارتباطها بظواهر اجتماعية معقدة لها خبرة تاريخية خاصة، لكنني أتصور دائمًا أن الباحث النبيه غالبًا ما يُجري عملية نقد للمصطلح ويُجري قدرًا من الحذف والإضافة أثناء العملية البحثية، وهذا سعي مشروع ونبيل لكن قيمته ليست في نبل المحاولة وإنما في مدى تحقق بعض ما يطمح إليه الباحث.

د. فؤاد السعيد:

يشير النقاش الذي دار في الجلسة إلى استخدام مفهوم الحضاري من أجل تأكيد فكرة سياسية وأيديولوجية مفادها أن الجماعة الأساسية التي يمكننا تحليلها هي جماعة أوسع من الجماعة الوطنية وهي جماعة إسلامية في مواجهة جماعات تنتمي لحضارات أخرى منها الغربية، وهذا يحتاج إلى إعادة نظر لأن ما دار في الجلسة يشير إلى التفاعل بين حضارة وأخرى أو الصراع بينهما (الذي يعد أحد مستويات التفاعل المجتمعي والإنساني)، لكن هذا لا ينفي أن هناك تمايزًا ثقافيًا وخبرة مجتمعية وتاريخية عربية وإسلامية تختلف عن خبرة مجتمع إسلامي آخر لكنه غير عربي، أو وجود تباين ثقافي وخبرات مجتمعية مختلفة داخل المجتمع الإسلامي الواحد بين مجتمع نهري قام على الزراعة والدولة المركزية كما هي مصر وبين مجتمع إسلامي في الخليج العربي؛ فهناك اتفاق حول وجود تباين ثقافي عربي - عربي. فكون الناس ينتمون إلى رؤية للعالم تنبع من معتقد ديني أو تنبع من مجال ثقافي حضاري واحد لا ينفي وجود خبرات تاريخية ومجتمعية معقدة داخل كل من المجتمعات الفرعية.

وبالنسبة لما ذكره د. إبراهيم البيومي غانم، فإنه حتى داخل المظلة الحضارية الإسلامية فهناك تباين واضح وكبير بين خبرة الممارسة التاريخية والمجتمعية حول الوقف ومسألة العمل الخيري في تركيا التي تتمتع بتقدم كبير في مجال العمل الخيري مقارنة بالخبرة التاريخية والممارسة الاجتماعية في مجتمعات عربية إسلامية.

وهذا ما يدفعني إلى تقديم توصية لهذا المؤتمر أن علينا أن ننتقل من مرحلة التجريد النظري والمفاهيمي إلى دراسة حالات وظواهر محددة مقارنة سواء بين حضارة وأخرى أو مجتمع وآخر أو داخل نفس السياق الحضاري بين الثقافات الوطنية المختلفة. فعلى سبيل المثال كانت لي محاولة عن سؤال.. لماذا نجحت

تجربة القروض الصغيرة في بنجلاديش بينما فشلت في مجتمعات عربية وكلاهما داخل سياق إسلامي، وحاولت أن أضع يدي على بعض الخصوصيات الثقافية المجتمعية الموجودة في بنجلاديش وغير موجودة في مجتمع إسلامي آخر، وبالتالي فإن دراسات مقارنة لنماذج وحالات ستكون مفيدة في مثل هذا الإطار.

د. إبراهيم البيومي غانم:

أضم صوتي لصوت د. فؤاد السعيد فيما يخص توصيته بأهمية الدراسات المقارنة لحالات ونماذج معينة، فعلينا الدخول مباشرة للنماذج لأنه من الظلم للنفس أن نقول إنه لا نماذج.

وأوافق على ما طرحته د. أميمة عبود، لكن المشكلة في غياب النماذج الجديدة، وإن كان هناك بعض النماذج سواء في مصر أو في غيرها من البلدان العربية مثل المغرب والسودان واليمن، وقد شاركت مع د. سيف في مناقشة رسالة ماجستير حول الطاعة السياسية وهي رسالة تستحق أن يحصل كاتبها - وهو باحث يمني - على درجة الأستاذية وليس الماجستير لما فيها من العمق والعمل الجاد، فقد تعلمت منها.

وهناك مشكلة أيضًا في الإحالات المرجعية فنحن لا نحيل لكتابات بعضنا البعض ونستنكف عن أن نكتب اسمًا عربيًا في أبحاثنا، لابد أن نزيح سطوة الحروف اللاتينية من المراجع والهوامش، فكتابات كل من د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى والمستشار طارق البشري ومالك بن نبي ود. علي ليلة وغيرهم كتابات مهمة تقدم معرفة وتستحق أن نحيل إليها. فالمراجع موجودة، وعلى سبيل المثال في مجال العلاقات الدولية نجد أسفارًا أعدها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وفي موضوع تفعيل نظرية المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- وهي نظرية عميقة - في العلوم الاجتماعية هناك مراجع أيضًا وأشرُف بالعمل في كنف د. زينب في مشروع لإعادة إحياء هذه الكتب العملاقة التي نُحيِّت من الذاكرة الأكاديمية والعلمية، فمن

ذا يشير إلى الكواكبي عندما يتحدث عن الاستبداد السياسي ومن ذا يشير للطهطاوي وغيرهم، فهؤلاء الأعلام أُسقِطوا من ذاكرتنا لأن لدينا مدرسة مهيمنة على صنع القرار الأكاديمي في الجامعة، ولا تثمن هذه الأعلام، وإنما يبحثون عن المراجع الأجنبية، فأحيانًا قد لا يلزم الاستناد إلى مراجع أجنبية إن كان الأمر في غنى عن ذلك وكان الأمر بديهيًا. مَنْ منا قرأ كتاب "معيار العلم" للإمام أبي حامد الغزالي الذي حققه سليمان الدنيا في الأربعينيات؟ فمن يريد أن يعرف المنهج العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية فعليه بهذا الكتاب ثم بعدها يقرأ توماس كون لا العكس فهذا ينفي الترتيب في البناء المعرفي؛ فلابد من ترتيب أولوية القراءة وتحديد مصادر الإحالة المرجعية، مع أهمية المقارنة والنقد، النقد للذات أولًا وتمييز ما هو صالح وما هو غير صالح، ثم المقارنة التي هي أمر ليس باليسير.

نحن نعاني عملية إزاحة مستمرة لكل المفاهيم والتطبيقات والنماذج الناجحة وتهميشها، وإذا نجحت يحاول البعض أن يلبسها بزي غربي كي تكون مقبولة، ومن ثم علينا أن ننهي هذا التهميش ونسترد الثقة بالذات ولا نصفها بالاستعلاء.

د. زينب الخضيري:

فيما يخص المنظور والسبق الكبير للغرب في هذا الإطار، نجد أن بعض أساتذة الفلسفة اهتموا في ستينيات القرن العشرين بنقد العلم الغربي ودراسة المقابل الإسلامي؛ فعلى سبيل المثال جمع السيد حسين نصر (أستاذ الفلسفة الإسلامية) عددًا من المحررات باللغة الإنجليزية تضمنت نقدًا للعلوم الاجتماعية الغربية، وأشرف على موسوعة للفلسفة الإسلامية تضمنت تأريخًا للمنهجيات والقضايا التي طُرحت على الفلسفة الإسلامية. من ناحية أخرى كان الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق، والذي يعد مؤسس المدرسة الفلسفية الإسلامية، يوجه تلامذته لدراسة الفلسفة الإسلامية، كما أنه ترجم رسالة التوحيد للفرنسية وكتب لها مقدمة، فالشعور بأننا أقل من الآخر إنما هو شعور ذاتي فإذا استرجعنا التاريخ

في القرن السادس عشر لوجدنا أن الفكر الإسلامي - سواء في الفلسفة أو العلم - كان هو المسيطر حيث لم تقم إلا على الفكر الإسلامي، ولا استعلاء في الأمر، ولكن ينبغي ألا نعتبر النماذج الموجودة الآن النماذج الوحيدة وبالتالي نشجع على هذا الاستعلاء.

د. قاسم عبده قاسم:

ردًا على سؤال د. باكينام، التاريخ لا يُكتب وإنما يحدث وتتم قراءته عدة مرات لصالح الحاضر والمستقبل، التاريخ يحدث ويبقى في مكانه من الزمان وكل جماعة بشرية لها مصلحة في قراءة التاريخ في زمن معين تُبرِز العناصر التي تخدم الحاضر والمستقبل. والتاريخ - مثل الفلسفة والشعر - موقف ثقافي ذاتي سواء للأمة أو للفرد، ولهذا نجد أن الترجمات بين الثقافات والحضارات لم تتضمن ترجمة التاريخ أو الشعر بل تُرجمت كل فنون الفكر الإنساني الأخرى من الفلسفة والطب... فالتاريخ نوع من رؤية الذات ورؤية الآخر ورؤية العلاقات بين الذات والآخر.

د. حسن وجيه:

بداية أود تأييد د. فؤاد السعيد في مسألة بحث حالات ونماذج محددة، وفي هذا المجال سنجد أن الموضوعات يمكن أن تدرس أكثر من أن تُحصى، منها على سبيل المثال رصد التعامل الإعلامي مع قضية التفاعل الثقافي.

وبخصوص مداخلة د. إبراهيم البيومي، فبرغم التوافق بيننا لكنني متحفظ على مسألة رفض المراجع الأجنبية، فالرسول صلى الله عليه وسلم يوم أن دخل مكة فاتحًا قال من دخل بيته فهو آمن ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن رغم أنه رأس من رؤوس الكفر وكان محاربًا لرسول الله وما جاء الرسول إلى مكة إلا لتطهيرها من الكفر، لكن أبو سفيان كان ذا قيمة بين هذه المجموعة الثقافية رغم اختلاف النبي معه، وكذلك وفقًا لمبدأ عدم بخس الناس حقهم.

فإن مكثنا نتخاطب بالعربية دون غيرها فهذا أمر أرفضه، فبارك الله في اللغة اللاتينية إن كانت تنطق بمنظوري الحضاري، فالعالم يتحدث لغات عدة وإن أردنا خطابه فلنكلمه بلغته وبما يعكس احترامًا واحتواءً يعبر عن قيمية الإسلام. فنحن نملك تراثًا عظيمًا لكن كيف لنا أن نظهره إلا بالتفاعل مع غيره، حتى وإن كان ذلك من وجهة نظر البعض هزيمة فلا أراه كذلك، ولن أستنكف عن ذكر أنني تعلمت من أساتذة غربيين منصفين أحدهم كان أول مَنْ كتب عن الاستعارة الإدراكية وأول دراسة قام بها كانت عن الخداع الأمريكي في دخول العراق، والاستعارة الإدراكية لها مصدر (بطل - شرير- ضحية) يعمل الإعلام الأمريكي على إظهار هذه العناصر؛ فالشرير- كما صوره الإعلام الأمريكي في هذه الحالة - هو صدام حسين فيظهروه مرة يقتل أهله ومرة له علاقات بالقاعدة...، والبطل هو جورج بوش فيظهر مقولاته عن التحرير والديمقراطية ليخدع الشعب الأمريكي، والضحية هي العراق باعتبارها الدولة الوحيدة في المنظمة العربية المتطلعة للديمقراطية، فالإعلام حرك الشعب الأمريكي بالكذبة الكبرى فقال إن صدام يقف على شريان الحياة (البترول).

فالتراكم العلمي للجماعة العلمية عبر العالم مطلب رئيس وأساس بلا تخبط حضاري بل بالانفتاح على كل الجميع بلا حساسية أو انبهار ولا انسحاق.

د. إبراهيم البيومي غانم:

قطعًا لا نبخس الناس حقوقهم ولا نتركهم يبخسونا حقوقنا فهذا أيضًا مهم، فقد ذكر مونتجمري وات في كتاب "أثر الحضارة الإسلامية على الغرب" أنه في القرن الرابع عشر الميلادي في البواكير الأولى للنهضة الأوروبية قال باحث إيطالي: طالما أنكم في صقلية وفينسيا وهذه المدن التي وصلها العرب والمسلمون تلبسون ملابسهم وتضعون العقال وتتكلمون اللغة العربية وترجعون إلى ابن زهر في الطب فلن تنهضوا أبدًا، احتفظوا بعمركم وابن أبي زهركم وابن سينكم واتركوا لنا فيثاغورس وأرسطو وأفلاطون. الفهم الحرفي لهذه العبارة هو كالفهم الحرفي

لعبارتي وهو أن نعطي أولوية لأصولنا، لابد أن نقدم ما يجب أن يتقدم ونؤخر ما يجب تأخيره دون أن نلغيه وهذا ما أردت قوله.

د. عبد الحميد أبو سليمان:

فيما يخص الاختلاف ما بين العربي والغربي فهذا أمر طبيعي، ليس فقط بين العرب وغير العرب بل داخل القُطر الواحد نجد الاختلاف، والإنسان نفسه يتغير من مرحلة عمرية لأخرى لكن يظل هناك شخصية عامة وإطار عام يأتي بعد مستويات مختلفة وهذا يجب ألا يزعجنا. من ناحية أخرى "خُلِق الإنسان عجولًا" فما كان في مئات السنين لم يتحقق في يومين، والآن نجد العديد من الكتابات التي تتعامل مع قضايا معينة وتتراكم ويجب أن يكون جهدنا في أن نركز هذا التراكم ونضيف له، فهو مشوار ننتقل فيه من مرحلة لأخرى فيجب أن نلحظ هذا ونراعيه.

كما أننا يجب أن نميز بين المعرفي والوجداني؛ فمن الممكن أن أعرف الصواب ولا أفعله وأعرف الخطأ وأفعله وهذه مسألة تربوية، فلابد أن نهتم بقضية الأسرة وتنشئة الطفل مُحررة من العيوب التي تجعل الكبير لا يفعل ما يراه صوابًا، وهنا يجب أن تنشأ مؤسسات علمية مهمتها الدراسة وتقديم خطط العمل.

وأخيرًا، فنقول نحن لدينا الجواب على إشكالات هذا العالم لكن بقي أن نصبر ونتابع.

د. باكينام الشرقاوي[1]:

لدي بعض الأسئلة للدكتور حازم حسني، يتعلق بمسألة وجود عالم آخر موازي قد يؤثر في الواقع، وقد ذكرتَ أن هذا العالم الافتراضي غير منظم ولكن هل من الممكن أن يكون هناك مُنظِّم من الخلفية؟ وما مدى تأثير ذلك على العلاقة بين الحضارات في هذا العالم الافتراضي؟ وكيف يكون هذا التنظيم للفاعلين الأقوياء في التكنولوجيا الذين يستحوذون على قدرات أكبر على التأثير في هذا

(1) مناقشات الجلسة الثانية من الحلقة النقاشية.

المجال، وكيف يؤثرون على العلاقة بين الحضارات في هذا العالم؟ وكيف لهذا العالم الافتراضي أن يؤثر في العالم الواقعي، فهل هناك رابط بينهما أم أن الحديث الآن هو أنه لا يزال عالم افتراضي وكل ما يحدث فيه لا يؤثر في الواقع في حين أنه في الغرب استطاع هذا العالم الافتراضي أن يؤثر بالفعل ويغير من الواقع بل ويتفاعل معه؟ فلأي حد في منطقتنا الحضارية يمكن أن ننتقل بهذا العالم ليكون قادرًا على التأثير في الواقع؟ ثم كيف نرى من منظور حضاري استخدامه في دراسة هذه الموضوعات، فهل يصلح المنظور الحضاري بعناصره ومكوناته وفرضياته التي استفضنا في الحديث عنها لدراسة هذه الموضوعات والإسهام فيها أم أن قدرته التفسيرية محدودة؟

د. زينب الخضيري:

كالعادة د. حازم حسني يطرح ما ينقلنا دائمًا لمناطق جديدة مما يسبب صدمة فلسفية، وأود الوقوف عند المُنتظِم، على عكس د. باكينام إذ توقفت عند المُنظِّم، فكيف له أن ينتظم، هل هناك من قوى تستطيع تنظيمه أم أنه التفاعل الحر يُنشيء لأول مرة في الوجود الإنساني كائنًا منتظمًا بلا قوى مُنظِّمة له؟ فإن كان ذلك كذلك فهي نهاية التاريخ في اعتقادي وتكون بذلك نهاية رائعة.

وفيما يخص ما قدمته د. أماني صالح وهو عرض أكاديمي رفيع المستوى رغم أني لست بمتخصصة في العلوم السياسية.

وفيما يخص ما قدمه د. شوقي جلال عن استراتيجية الترجمة فهو شديد الأهمية، فعندما نرى - على سبيل المثال - مشروع ترجمة الألف كتاب نجد أنه كانت له استراتيجية أدت إلى أن هذه الترجمات لعبت دورًا كبيرًا، فالترجمة تواصل وتفاعل واندماج، والسؤال هو مَن المسئول عن وضع هذه الاستراتيجية؟ أرى أنه لا توجد الآن استراتيجية أو خطة، حتى التركيز على المُترجَم يكون بحسب مكانة المُترجِم، وقد سبق وأشرفت على ترجمة موسوعة جامعة لكل المعارف وكانت

عبارة عن محاضرة يومية في قضية من قضايا الساعة في الانتقال من القرن العشرين إلى الحادي والعشرين، يتحدث في كل محاضرة متخصص وكانت في ست أجزاء لكل جزء عنوان لقضية عظمى، ولم تناقش حينئذٍ ندوة واحدة هذه الموسوعة الضخمة ولم يُشِر إليها عمود ثقافي واحد وكأنه لم يكن حدثًا على أرض مصر، فاستراتيجية الترجمة سياسة عليا.

وقد أثار عرض د. ريهام باهي في ذهني أن أمريكا نجحت وفقًا لهنتنجتون وفوكاياما من خلال وجود مقولة تشغل الجميع وكأنه لا توجد مقولات غيرها أو أنها الأطروحة الوحيدة رغم أنه قد سبقهم إلى مثل هذه الأطروحات مفكر يوناني قدم أطروحة نحو فكر كوكبي، ففي أوروبا هناك اتجاهات تسعى للتواصل الإنساني والعيش معًا، ومن التونسيين المتأثرين بالفكر الفرنسي من قدّم كتاب "العيش سويًا"، فعلينا ألا نجعل جل تركيزنا على صراع الحضارات ونهاية التاريخ ونحصر أنفسنا في أطروحة ضدنا تمامًا تنطوي على جهل بالتاريخ في أكثر من جانب؛ ففيها جهل بالحضارة الإسلامية وإعلاء للحضارة المسيحية قائم على زيف ومناقضة للحقائق. فأرجو أن نركز على كل الأطروحات الجاهلة التي يثيرونها ولا نروج لها.

د. محمد كمال الدين إمام:

فيما يتعلق بما ذكره د. حازم عن أهمية مجتمع المعرفة، ليس لديَّ حذر من أن تؤثر هذه المعلومات على مقومات البنية الدينية في مجتمعاتنا، وبالعودة إلى مصطلحاتنا القديمة في الفلسفة نجد أن المعلومات لا تنتمي إلى القديم ولكن إلى الحادث، وبالتالي فإن العالم مفتوح أمام أي تطور خاصة لدينا نحن المسلمين لإيماننا بأن الله قديم وأن ماعداه عالم حادث بكل ما فيه من تفاعلات وتطورات. ومن ناحية أخرى، هل المعلومات - بلغة الفلاسفة والمتكلمين - جوهر أم عرض؛ لأن القضية تختلف إن نظرنا لها باعتبارها جوهر يستقل بذاته أم عرض لا يمكنه الاستقلال بذاته؟ وما أريد أن أسأل د. حازم عنه هو: هل هذه المعلومات التي

انتقلت من مرحلة التعليمات إلى مرحلة المعلومات لا تنتج في نهاية المطاف عندما تصبح قوة معرفية ناعمة؟ وهل ما يحدث في بنية المجتمع العالمي يعود بنا بحيث تصبح تكنولوجيا المعلومات والمعلومات نوعًا من السلطة المعرفية، وإذا قلنا بإنها سلطة معرفية دخلنا إلى عالم التعليمات وليس إلى عالم المعلومات؟

وفيما يتعلق بالطرح الأكاديمي الذي قدمته د. أماني فهو طرح دقيق وموسع، وسؤالي فيه هو: لماذا يقدَّم هذا الطرح من زاوية تكاد تكون عربية؟ فالمدرسة الفكرية لمالك بن نبي - على سبيل المثال - لها جذور إسلامية وجذور مسيحية كما ذكر ابن نبي في كتابه شروط النهضة، وإن كانت أطروحة مالك بن نبي لا تساعد على صوْغ مكونات المنظور الحضاري الذي تأتي الخصوصيات كجزء أساس منه، فمالك بن نبي ينظر إلى المنظور الحضاري ككل ويرى أن الحضارة عالمية، وكل مجموعة بشرية تسلم الجوار لمجموعة بشرية أخرى، ويدور منطقه حول فكرتين جوهريتين نحن بحاجة إلى التأمل فيهما وهما: الفردية والتي تنطلق من فكرته بأن تغيير النفس أساس لتغيير التاريخ، وفكرة "القابلية للاستعمار" التي تُوجِد التدهور الحضاري مقابل التغيير الداخلي الذي يُوجِد التطور الحضاري. وكنت أتمنى أن يتسع التناول عما تم عرضه سواء ما يتعلق بالمدرسة الفكرية أو مدرسة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل وغيرهم)، فهناك مدارس موازية ربما تعمل في مناطق سبقت هذه المرحلة.

وفيما ذكرته د. ريهام باهي، هناك مسألة محورية أود التأكيد عليها وهي أن المنظور الحضاري لا يمكن أن يأتي نتيجة ردود أفعال وإنما ينبغي أن يكون ذاتيًا بغض النظر عن أطروحات الغرب وعن الهجمة التي نراها منه، ولكن لابد أن نكون في تفاعل مع هذه الأطروحات ونستفيد منها مع وضعها في مكانها الطبيعي باعتبارها أطروحة مفسرة لواقع معين وفي ظل خصوصية معينة وليس في ظل حضارة عالمية.

أ. منال الشيمي:

سؤال لـد. حازم، فهمتُ مما قيل كيف تصنع التكنولوجيا ثقافة وكيف لنمط وقيم مجتمع المعلومات أن تنتقل للمجتمع الفعلي وأظن أن هذا هو ما يقلقنا جميعًا، فهل فعلًا غياب الهيراركية في مجتمع المعلومات حقيقي أم أنه متوهم؟ فمن يملك المعلومة، كم يرسل من المعلومات وكم يُخفي ومتى يُسمح بخروج هذه المعلومات؟ فكل هذا سلطة ونوع من الهيراركية. تحدثت أيضًا عن تدفق المعلومات لا تدفق التعليمات، فكيف يكون هذا وفي تدفق المعلومات ضمنيًّا تدفق للتعليمات أيضًا؟

سؤال آخر للـدكتورة أماني، هل الوحي والغيب باعتباره أحد المكونات الأساسية للمنظور الحضاري وربما أحد المميزات الأساسية يعد في ذاته أحد الإشكاليات نظرًا لصعوبة خضوع الوحي أو الدين للضبط، فهل هذه إحدى الإشكاليات التي تواجهنا في التطبيق؟

د. نادية مصطفى:

التراكم الداخلي لهذه الجلسة قد أضاف لتراكم جلسات أمس، ولديَّ عدة ملاحظات على ما ذكره كل من د. زينب ود. محمد؛ أولًا أوجه تساؤلًا إلى د. زينب: ألا يمكن دراسة الفلسفة من منظور حضاري أو أليست الفلسفة ذاتها تجسيدًا بمدارسها المقارنة لفكرة المنظور الحضاري؟ وكيف أن الفلسفة يمكن أن يُقترب منها من مداخل حضارية مقارنة؟ فما يهمني هو أن المنظور الحضاري ليس نظريًّا أو أكاديميًّا فقط ولكنه يُفعل في كل مجالات المعرفة، وهو ليس إسلاميًّا فقط كما قد يعتقد البعض، فإذا كانت خبرة الجماعة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية اقترنت بمصدر إسلامي للمنظور الحضاري إلا أن المنظور الحضاري ليس إسلاميًّا فقط وإنما له تشكيلات مختلفة ومصادر معرفية وفكرية وتاريخية متعددة، ولكن هناك قواسم مشتركة بين كل من يعملون من منظور حضاري منها إعلاء مكانة البعد القيمي وإعلاء وضع الخصوصية الثقافية.

وأيضًا ما ذكرته د. زينب ويرتبط بذلك ما يمكن أن نسميه "تسويق الجهود العلمية"، فهناك جماعات تحظى بتسويق جهودها العلمية لا يحظى به آخرون، وأرى أن القائمين على المنظور الحضاري لا يتمتعون بفرصة طيبة لتسويق جهودهم خاصة أنه يعكس تحولًا في المنظور وبالأخص لأنه إسلامي، ومن ثم يُواجَه بالقول أنه يُخفي الإسلامي في الحضاري ويُتهَم بأنه إسلام سياسي وهذا غير صحيح، فهذه الاتهامات تنبع من عدم إدراك وجود جهود أكاديمية يمكن أن تتأثر بالخصوصية الثقافية.

وفيما ذكره د. محمد بأنه لا يمكن لأي منظور حضاري أن يكون رد فعل، هذا أمر مهم للغاية لكنه لابد أن يكون استجابة لتحديات موجودة في الواقع، وأعتقد أن المدرسة الحضارية التي نشأت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية قامت بجهود مثلت استجابات مبكرة جدًّا تلتها الآن مراجعات في المدارس العربية المختلفة للوضعية والعلمانية، لكن حين بدأ كل من د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل كانت جهودهم بنائية قائمة على استيعاب الفكر الغربي بكل روافده ومحاولة نقده والبناء عليه وليس مجرد رد الفعل.

د. حازم حسني

بالنسبة لما ذكره د. شوقي جلال ود. زينب الخضيري عن ترجمة الموسوعات، أود أن أطرح تساؤلًا: هل من الممكن أن نترجم الموسوعات كما نترجم الكتب أم أن الموسوعة لها طبيعة خاصة لأنها تمثل رؤية العالم، وتحمل فكرًا يوازن الأفكار الموجودة لدى الطرف الآخر؟

وبالنسبة لـد. ريهام أجد الكثير من الملاحظات؛ أولًا هناك إشكالية في التعامل مع مفهوم الأمة لأنه يختلف عند كل من العرب والغرب، فمفهوم الأمة لدى الغرب مرتبط بالميلاد وبالتالي يُنظَر للأمة دائمًا على أساسها العرقي فينظر للوافدين في ألمانيا- على سبيل المثال - باعتبارهم خطرًا يهدد الأمة، وبالتالي فإن

تحليل فكرة الأمة يجب أن يأخذ في الحسبان هذا الاختلاف الثقافي في محتوى المفهوم، ليس فقط في الترجمة لكن أيضًا المحمول الثقافي داخل الكلمة الذي يجب أن يُراعى لأنه يؤثر في التحليل بشكل فعَّال.

من ناحية أخرى، لدي نقد لفكرة بحث المسلمين عن الحرية الثقافية، فالحرية الثقافية تعني أن نطالب بها لأنفسنا ونعترف بها للآخرين وهذا للأسف غير متحقق فعليًا في الإطار العام للمسلمين رغم وجوده على مستوى الخطاب، فالأمر يحتاج لضبط ونقد ذاتي كي نتمكن بعدها من نقد الآخر.

من ناحية ثالثة، أرفض وصف حضارتنا من داخلنا لا من خارجنا؛ حيث أتصور أن في هذا نوع من المراجعة الذاتية وهي ما يمنع إلى حد كبير الدراسة العلمية إلا إذا كانت لدى الدارس القدرة على أن يتجرد لحظة الدراسة من جميع انتماءاته الدينية، وهذا غير متحقق بالقدر الكافي في ثقافتنا بل من الصعب تحققه عند أغلب الدارسين وليس الإسلاميين منهم فقط.

ملاحظتي الأخيرة للدكتورة أماني عن موقع الدين في المنظور الحضاري؛ حيث قالت إن الدين أكثر البنى الحضارية اتساقًا، لست معترضًا على هذه المقولة لكنني أتساءل هل فعلًا للدين موقع مهم في المنظور الحضاري وهل هو أكثر البنى اتساقًا أم لأن الحضارة بطبيعتها لها بعد ميتافيزيقي؟، وأتكلم عن الميتافيريقا لا أقصد بها الخرافة أو البنية الفلسفية لكن هناك رؤية للعالم عند الحديث عن الذات عن الأمل وعن موقع الأمة في بنية التاريخ، كل هذه الأمور تضمن بنية ميتافيريقية وهذا ما يجعل الدين جزءًا أساسيًا في البنية الحضارية؛ لأنه (أي الدين) بطبيعته له هذا البعد الميتافيريفي وليس لأنه أكثر البنى الحضارية اتساقًا، فإذا درسنا الدين دراسة موضوعية سنجد تناقضًا كبيرًا في البنية الدينية؛ لذا أعتقد أننا بحاجة لرؤية الحضارة في بعدها الفلسفي الميتافيزيقي لأن هذا سيكون مهمًا في الدراسة والتحليل في العلاقة بين الافتراضي والواقعي: ما هو الواقعي؟

وعن سؤال د. زينب هل هي تأملات أم قراءات؟ أقول بإنها مزيج منهما معًا، لكن آرائي الشخصية لا تعبر عن موقفي الشخصي، ولكن تأملاتي تدفعني للقراءة في هذا المجال أو ذاك، لكن في النهاية مكونات ما عرضته اليوم لا أنسبها لنفسي.

كيف ينتظم المنتظم؟ سؤال مهم جدًّا ومرتبط بعدم وجود المنظِّم، والمنتظم ينتظم انتظامًا سيبرناطيقيًّا - بلغة العلم، والسيبرناطيقي من أصل كلمة أغريقية تعني 'الممسك بالدفة'، واستخدمها أفلاطون للتعبير عن القوة، وكلمة سيبرناطيقي وحكومة لهما نفس الاشتقاق في اللغة الإغريقية. وقد رأي فاينر إن التحكم في الإنسان مثل التحكم في الآلة يكون من خلال التحكم في المعلومات وليس من خلال تعليمات خارجية مباشرة؛ ففكرة السيبرناطيقا هي كيفية وضع مجموعة قواعد بسيطة يمكن من خلال تكرارها صناعة كيانات غاية في التعقيد، وهذه المعلومات تنتج في النهاية تعليمات، وهذه هي الفكرة الأساسية التي يقوم عليها التطور الإنساني الآن. فالمعلومات في ذاتها ليست ذات قيمة، وإنما هيكل تفاعل المعلومات هو المهم. فمخ الإنسان يتكون من عدد كبير من العصبيات، كل منها يرسل رسالة بسيطة للعصبيات الأخرى، وتفاعل هذه الرسائل البسيطة بين العصبيات هو ما يصنع العقل، إذا المهم ليس الرسالة وإنما بنية تدفق المعلومات.

ومن يمتلك المعلومات قطعًا لديه القدرة على التحكم، لكن هل التحكم هنا هو التحكم الحكومي أم تحكم سيبرناطيقي؟ والتحكم الحكومي يعني توجيه تعليمات معينة، بمعنى أن تكون لديَّ القدرة على إجبار الشخص على تنفيذ شيء معين، أو التحكم في أفعاله عن طريق المعلومات التي أبثها وأوصلها إليه بما يدفع نحو اتخاذ قرار معين.

الكلام كثير ومتشعب لكن أعتقد أنه لابد لنا أن نتعامل مع الفكرة الأساسية بعقل منفتح لأن رفض الحديث في موضوعات نتصور أن لها قداسة تمنعنا من الاقتراب منها سيؤدي في النهاية إلى أن نكون غرباء في هذا العالم ولا نستطيع حراكًا ونُدهس. لابد أن تُدرس هذه الأمور وتُبنى من داخلنا نظرية متماسكة.

د. أماني:

تعليقًا على د. محمد كمال، أنا لا أناقش ما قاله مالك بن نبي أو صمويل هنتنجتون أو غيرهما، إنما أناقش المشترك بينهم وهو تناولهم للمنظور الحضاري، بغض النظر عما أختلف معهم فيه.

وبالنسبة لما ذكره د. حازم عن الميتافيزيقيا، أعتقد أن الأخطر والأهم من الحديث عن وجود الدين في الحضارات هو الحديث عن شخصية الأمة، الشخصية الواحدة ذات القواسم المشتركة التي تتواجد عبر التاريخ، بما يمكننا من الحديث عن وجود جماعي وعن شخصية جماعية، فهذه فكرة ميتافيزيقية.

وأود أن أسأل د. حازم عن فكرة المنظم والمنتظم، هل هذا هو الفرق بين الباحث والمفكر؟ فالمفكر يفتح موضوعات أمّا الباحث فيسدد ويغلق الموضوع. وهل المنظِّم والمنتظِم فكرة جديدة أم أنها إعادة إنتاج مفاهيم قديمة أُلبِست ثوب معلومات؟ وهل الفرق بين النظام الميكانيكي الذي يُدار من أعلى والنظام البيولوجي الذي يُدار داخليًّا يندرج ضمن نفس الفكرة، وبالتالي ينتفي وجود منظِّم لأن النظام يُدار داخليًّا؟

د. شوقي جلال:

ألتمس في أغلب الحوار وجود نوع من الخوف على الدين، وأرى أن هذا تعبير عن الضعف في فهم الدين؛ لأن من يتقن فهم الدين يعلم أنه يسمح لنا بمواجهة الظروف التي نعيشها وتغييرها لمصلحة الإنسان والمجتمع، ومن ثم الانفتاح على كل الأفكار الموجودة ومناقشتها. فأنا أنطلق في كتاباتي من أزمة الواقع الذي نعيشه وليس من المنظور الثقافي، وأستطيع أن أضع تعريفًا للمفاهيم المختلفة في ضوء مشاكلي الواقعية دون أن أخضع أسيرًا لأي تأويلات أو تفسيرات تأتي من الآخر. وللأسف نحن في مصر والعالم العربي لا نملك ما يسمى "الانعكاس الذاتي" تاريخيًّا.

بالنسبة لهنتنجتون، قد ذهبت للصين وإلى الهند فلم أجد هناك ذكرًا لفكرته عن صدام الحضارات على الإطلاق له، فالعالم العربي هو الذي كرر أفكار هتنجتون، ولهذا قدمت كتابًا مضادًا له عنوانه "الصدام داخل الحضارات" لمفكر ألماني.

بالنسبة لحديث د. محمد كمال عن وجود تحيز أيديولوجي لديَّ، فأنا أقر ذلك، ولابد لكل منا أن يكون له تحيز أيديولوجي، فما يميز المعلومات عن المعرفة هو وجود تحيز أيديولوجي، وهذا التحيز يحدد المثيرات التي يستجيب لها الأفراد في مجتمع معين. فهل يستجيب المصريون لما يحقق بناءً حضاريًّا لمصر؟ هل هذه هي القضية الشاغلة لنا في مصر، أم أن استجاباته في اتجاه آخر قد يكون اتجاهًا دينيًّا، بل قد يكون اتجاهًا دينيًّا خاطئًا من حيث الانحياز لفكرة ما بعد الموت وترك كل شيء يتعلق بالحياة. وربما تكمن المشكلة في أن المجتمع المصري - وربما المجتمعات العربية - يعيش في حالة استاتيكية منذ فترة طويلة بينما يهمل الفكر والفعل، ولذلك ليس من المستغرب أننا نعيش عالة على العالم دون أن نشعر بالخزي ودون أن نحاول أن نبني أنفسنا.

وفيما يخص ترجمة الموسوعات، أرى أن ترجمة الموسوعات يتطلب نوعًا من سعة الأفق لترجمتها اعتمادًا على تاريخنا وليس ترجمتها حرفيًّا باستخدام المصطلحات الغربية التي تعبر عن نشأة وتطور المجتمعات الغربية. فنحن بحاجة إلى تأكيد الذاتية التاريخية الممتدة ودورها والوعي التاريخي بدلًا من الإحساس بالوحدة والانسلاخ عن تاريخنا، وتقديم فكرنا من خلال واقعنا ودراسة مشاكلنا.

وبالنسبة للحرية، في واقع الأمر هي مستقرة في الأذهان عند المسلمين والمسيحيين واليهود بأنها التحرر من الخطيئة وعبودية الله، وللأسف لا يوجد معنى للحرية غيره؛ لهذا نحن بحاجة لوضع معنى آخر للحرية ويكون مبنيًّا من خلال صراع الواقع ولمصلحة المجتمع وهذا لا يتعارض مع العبادة إطلاقًا.

د. ريهام باهي:

بدأت بالحديث عن هنتنجتون لأنه أعاد الاهتمام بمفهوم الحضاري في علم العلاقات الدولية، وعرضتُ اتجاهات بديلة ثم ركزت على واقع المسلمين، وقدمت طرحًا بديلًا لدراسة الحضارة من المنطق الإسلامي.

ولديَّ سؤال موجه للدكتور عبد الحميد أبو سليمان فيما يتعلق بقوله إن الإسلام يطرح رؤية إنسانية بديلة، وقد درست أيضًا في رسالتي للدكتوراة مجموعة من المفكرات اللاتي قدمن رؤية إسلامية بديلة للعدالة النوعية، ولكن هذه الرؤية الإسلامية البديلة موجودة على مستوى النخبة وليست هي الرؤية المهيمنة؛ فكيف يمكن الانتقال بهذه الرؤية البديلة من مستوى النخبة إلى المستوى المُهيمن؟ لأن الانتقادات الموجهة من العلمانيين للمنظور الحضاري أنه يقدم فكرًا نخبويًّا ليس له علاقة بالشعوب، فكيف يمكن الانتقال بالطرح البديل المستنير لأن يكون الطرح المهيمن؟

د. سيف الدين عبد الفتاح:

"لا يزال المرء عالمًا ما طلب العلم، حتى إن قال علمت فقد جهل"؛ قد أختلف مع د. حازم حسني ود. شوقي جلال حول بعض التعبيرات والكلمات، فعلى سبيل المثال عند الحديث عن الهجرة إلى الغيب أفضل استخدام لفظ مباشر يعبر عن المقصود وهو الخرافة أو الأسطورة؛ لأن الغيب مسألة شديدة التعقيد تشير إلى مفهوم معرفي يعني أن العقل الإنساني قاصر في تكوينه ومن ثم وجب عليه أن يُحصل المعارف، فهناك غيب ولابد أن يكتشفه ولابد أن يُحصله ونحن مأمورون بذلك.

د. نبيل علي(1):

أعتقد أن المفهوم الذي طرحته د. نادية مصطفى يمثل تعديلًا جوهريًّا في مفهوم "أسلمة المعرفة"، فأسلمة المعرفة ليست بناءً من الصفر، وليست بناءً من مدخلات إسلامية فقط لكنه يقوم على التفاعل المتبادل بين الفكر الإسلامي

(1) مناقشات الجلسة الرابعة من الحلقة النقاشية.

الحديث مع الفكر الإنساني الشامل، وقد ركزت د. نادية مصطفى على فكرة الإزاحة في المنظور. وأعتقد أن د. حازم حسني وضع يدنا على بذرة هذا المنظور، فنحن نتحول من منظور قائم على الفيزياء التي تهبط علينا بالقوانين من أعلى إلى منظور بيولوجي يستطيع البناء من أسفل من خلال ظاهرة التفاعل البيني وكذلك القدرة على التنظيم الذاتي، ومشكلة المجتمع المصري أن الأجهزة تميت جميع آليات التنظيم الذاتي للبناء من أسفل، فكثيرًا ما أشعر أن المجتمع المصري يفقد قدرته على التطور. وبالتالي فمفهوم الخلية مفهوم مهم جدًّا في المنظور البيولوجي ويؤكد على أمر مهم وهو أن الحضارة من منظور بيولوجي تقوم على أهمية فروع الشجرة وليس الجذر فقط.

وفي هذا الإطار، تقوم نظرية الثقافة الرابعة على: 1 - التنوع الثقافي والوقوف بصرامة ضد المركزية الأوربية، 2 - الاهتمام بظاهرة الإحياء الديني ليس فقط في العالم الإسلامي وإنما باعتبارها ظاهرة عالمية يجب على الفكر أن يتعامل معها بجدية سواء باعتبار الدين ضمن منظومة الثقافة أو باعتباره يشمل الثقافة، 3 - إتاحة المعرفة والتكنولوجيا، وأندهش أن علم الاجتماع المصري حتى الآن لم يلتقط هذا الخيط ويثري العلم الذي يواجه أزمة حقيقية، فقد بدأ بالأخذ من مدارس أجنبية وكان يمكنه الاستفادة من علم الاجتماع العربي.

وأهم ما في المنظور البيولوجي هو التنظيم الذاتي لأنه يستطيع مواجهة التعقد، هذا التعقد لا يمكن مواجهته بمنظور يهبط من أعلى، هذا التعقيد حتى الآن لم يحل المشكلات الأساسية في علم السياسة من منظور نظرية التعقد، وهذا العلم كي يتحول لعلم منضبط لابد أن يجد طريقة لارتباطه بالرياضيات، فعلم الاقتصاد الذي كان لابد أن يتوجه إلى العلوم الإنسانية اتجه إلى الإحصاء والعمليات الرياضية وفقد قدرته على أن يكون مرشدًا للموارد والعدالة الاجتماعية، لذلك هناك نقد شديد لعلم الاقتصاد.

فلابد أن ننطلق من منظور معرفي كما أشار كل من د. حازم حسني ود. شوقي جلال، والبُعد اللغوي هو البوابة الملكية لاقتحام هذا المنظور فلا يمكننا الوصول إلى بوابة المعرفي دون الوصول إلى بوابة اللغة، لذلك أعد د. سيف ود. نادية حلقة عن اللغة. فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نضع منظورًا جديدًا في مجال الثقافة، نجد أن الثقافة أفكار ومشاعر وممارسات، هذه الأفكار تُحيلك إلى الإبستمولوجي (النموذج المعرفي) الذي يحيلك بدوره إلى فلسفة العلم، لكن العلم لا يمثل المعرفة الكاملة ولا تتطور فلسفة العلم إلى فلسفة معرفة متكاملة إلا عبر بوابة اللغة، لأن اللغة هي النسق الرمزي الذي يستطيع أن يجوب معظم نماذج المعرفة فنًّا وتشكيلًا وأدبًا، والتفاعل بين اللغة والفلسفة طريق متبادل فهناك فلسفة اللغة وأيضًا نجد لغة الفلسفة. من ناحية أخرى المشاعر تُحيل إلى السيكولوجي (علم النفس) الذي يُحيل بدوره إلى المخ والبيولوجي الذي يتفاعل مع اللغة تفاعلًا مباشرًا، وكي يصل البيولوجي إلى المعرفي لابد أن يصل من خلال اللغة، لذلك يُدْرَس المخ الآن من منظور اللغة. ومن ناحية ثالثة تحيل الممارسات إلى السوسيولوجي وإذا أضفنا إليه البعد التاريخي فإنه يُحيل إلى الأنثروبولوجي، والأنثروبولوجي له علاقة تبادلية مع اللغة، وكي يصل الأنثروبولوجي إلى المجال المعرفي لابد أيضًا أن يعبر من بوابة اللغة. فلابد أن نتعامل بمفهوم نظرية التعقد كمدخل أساس، وأعتقد أن اللغة هي البوابة الملكية كي نحتفي بالتعقد لأن العالم يمارس نوعًا من الخيانة الفكرية بوهم البساطة الذي يدعيه والذي يجب أن نتصدى له.

د. سيد دسوقي:

هناك ترادف معنوي وترادف لفظي؛ ولهذا نجد أن كلمة "حضاري" يختلف معناها من استعمال لآخر، فقد عرفها مالك بن نبي- على سبيل المثال - باعتبارها تتكون من: إنسان+ تراب+ عامل مساعد (الدين) فتنتج حضارة أو عمران، والدين هنا يعني مجموعة العقائد والقيم الدافعة للإنسان التي تتفاعل مع الكون المحيط

به. وقد تُعرَّف الحضارة بأنها الحالة التي تعيشها أمة ما في وقت ما من العمران البشري في ظروف حياتية مختلفة في شتى المجالات. ويجدر الحديث- في هذا الإطار - عما يسمى "الأخلاق الحضارية" التي تُنتِج بذورًا حضارية في شكل أشخاص قادرين على أن يكونوا جنينًا لحضارة المستقبل إذا توافرت ظروف مواتية لهم؛ فصحابة رسول الله لم يكونوا يعيشون في نظام حضاري قائم لكنهم كانوا الجنين الذي قامت منه الحضارة الإسلامية في دول الإسلام بعد ذلك.

والتفسير الحضاري للقرآن الكريم هو التفسير الذي يبحث عن الكتاب والميزان؛ والكتاب هو محل ما يتعلق بعالم الغيب وعالم الشهادة والميزان هو الذي يضبط النظم المختلفة. فعلى سبيل المثال إذا نظرنا في سورة البلد وهي سورة خطيرة جدًّا؛ ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ وهو البلد الذي تستطيع أن تتحرك فيه بحل دون قيود، ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ ليس الحل لك فقط بل لك ولأولادك، ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ والعقبة هي التحرير والتنمية، فأي مجتمع يريد أن يعيش في سلام وحل عليه بأمرين: التحرير والتنمية وهذه مطالب حضارية، سواء كان التحرير للنفس والعقل أو تحريرًا للوطن من الاستعمار، لكن كلا المطلبين الآن منسي، فلا نسعى إلى تحرير ولا إلى تنمية.

من هنا لابد أن نضبط الألفاظ حتى لا يكون هناك الكثير من الترادف، والقرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي ليس فيه ترادف، فقد تقترب الألفاظ في معانيها إلا أن لكل منها دلالة على وجه الدقة.

د. حازم حسني:

طالما كان د. نبيل أكثر مني جرأة في طرحها، فلننمي هذه الفكرة إذًا ونضعها في صورة سؤال: هل نحن على استعداد فيما يتعلق بالمدخل الإسلامي أن نتبنى مفاهيم نظرية التطور لداروين؟ وقد تحدث د. نبيل عن التعقيد ونحن في قسم تطبيقات الحاسب الآلي قد تبنينا هذا المنظور وهذا يوجِد مجالًا للمنافسة.

وأود طرح مسألة مهمة ذكرتها د. نادية فيما يتعلق بالمنظور الحضاري والعلاقات الدولية، فهل نحن نتحدث عن دراسة العلاقات الدولية من حيث ما يجب أن تكون عليه أم من حيث فهم طبيعتها؟ فعلى سبيل المثال فيما يتعلق بفكرة التعددية في مجال العلاقات الدولية مقابل فكرة الصراع، هل ندرس الأبعاد الحضارية التي تقف وراء الصراع الذي يحكم العلاقات الدولية؟ هل ندرس واقع العلاقات الدولية أم نطرح رؤية حول ما يجب أن يكون عليه؟

إذًا، أطرح السؤال مرة أخرى: هل نحن مستعدون أم لا؟ المسلمون الأوائل تلقوا الإسلام وقبلوه من خلال منظور وعقلية معينة، فهناك من المسلمين من تلقى الإسلام بعقل الأحبار، وهناك من تلقاه من منظور قبَلي، وأتصور أن ذلك يشكل قيودًا حضارية على فهمنا للإسلام الذي نريد أن يكون فاعلًا في منظومة العلاقات الدولية، فهل سنفهم الحضارة الإسلامية بالمفهوم الذي شاع لدى السلف، أم ستكون لنا قراءة جديدة؟ فهناك الكثير من الأمور نعتبرها معطيات وهي ليست كذلك ولكنها كانت قراءات السلف للمعطيات وتحولت بمرور الزمن إلى معطيات، فهل هذه الأمور التي اعتبرناها معطيات تشكل جزءًا من هذا المنظور الحضاري الإسلامي؟ فما الذي يحكم حركة العقل المسلم اليوم، هل هي نفس العوامل التي حكمت العقل المسلم في قرون سابقة؟ وهل المساس بهذا التراث يمثل مساسًا بالمكون الحضاري الإسلامي أم أنه إحياء حقيقي للمعطى الإسلامي؟ أظن أن هذا من أخطر الأسئلة التي لابد أن تُطرَح قبل أن نتساءل عن تأثير هذا المنظور على المنظورات الأخرى.

د. صلاح عبد المتعال:

أود التعليق على ما قيل عن الأبعاد القيمية التي اختارها الغرب خاصة بعد أن استقى من التراث الإسلامي واستخدمها في بناء نهضته الكبرى، من خلال خبراتي في بعض المؤتمرات الدولية لاحظت منذ الستينيات أن هناك نوعًا من رفض الحديث

عن أي مفهوم حضاري معنوي أو قيمي ترتب عليه إهمال أو تهميش للأبعاد القيمية، ومن خلال وجود الكتل العربية والإسلامية بعد ذلك في هذه المؤتمرات بدأ الحديث عن القيم الإسلامية وقيم الواقعية، ومع تراكم الحديث والمؤتمرات بدأ ذكر أهمية القيم الروحية. ولم يكن الاستبعاد للديني والأخلاقي فقط ولكن كان هناك أيضًا استبعاد للسياسي، فكان الجناح الرأسمالي لا يريد أن يضع المسئولية على الرأسمالية فيما يتعلق بالانحراف والجريمة، وأيضًا الكتل الشرقية نَحَت نفس المنحى فكان نوعًا من الإغفال الكامل. ولكن إذا غُرِسَت بذرة لابد لها أن تنمو مع مرور الوقت، وها قد مر أكثر من خمسين عامًا حتى بدأ الآن [خاصة بعد 11 سبتمبر] نوع من الإحياء والانتباه لأهمية القيمي والروحي في الغرب.

فيما يتعلق بأننا لا نقرأ لبعضنا البعض، فنحن لا نقرأ لعدم وجود تسويق جيد وأيضًا يوجد تربص من بعضنا لبعض، فأحدنا ينتظر ماذا سيقول الآخر وفيمَ سيخطئ ويتصيده له بغض النظر عما أحسن فيه أو أصاب.

فيما يتعلق بما ذكره د. نبيل، وهو ما يحمل كثيرًا من الفائدة، عن الممارسات والسوسيولوجيا، قطعًا حدث نوع من التطور والتحديث؛ لأن هناك نوع من الفصل المصطنع بين الأنثربولوجي والسوسيولوجي. فأصبح اليوم هناك مجالات لابد أن يُنظر لها وتتم دراستها، مثل موضوعات الهجرة وما يترتب عليها من إسلاموفوبيا... الخ.

فيما يتعلق بما ذكره د. حازم حسني باعتناق الإسلام بعقلية الأحبار، مما كان يؤرقني أن الإسلام يعتمد على العصبية أو أخوة الدم، ولم يُفلح الزمن في حل مشكلة العصبية، وما زالت حتى الآن هذه العصبية مؤرقة ومضادة للنمو وللتنمية.

فيما يتعلق بمفهوم الحضاري، منذ نصف قرن من الزمن نتحدث في قضية المفاهيم، فما هو مفهوم الحضاري وما مفهوم الثقافي؟ ومن نحن: مصريون عرب - إسلاميون- إنسانيون؟ ومازلنا في نقاش وخلاف منذ خمسين عامًا.

فالحضارة كل منتج فكري من إبداع العقل سواء كان ماديًّا أو معنويًّا، وكل حضارة تحتاج إلى مبررات لوجودها واستمرارها وإذا فقدت تلك فإنها تنهار؛ فعلى سبيل المثال إذا استحضرنا نموذج سقوط الأندلس، نجد أن المسلمين دخلوا جنوب أوروبا ووضعوا مبررات وجود الحضارة الإسلامية ثم بعد زمن بدأت تفقد هذه الحضارة مبرراتها في الوجود، فكانت تلك نقطة الضعف والهجوم، وهي فقدان المعايير والقيم والأخلاقيات التي يُحتكم إليها، فكل حضارة تعلو إلى قمتها ثم يأتي الذبول عندما تبدأ التنازل أو تهميش المبررات التي قامت عليها. فاستمرار أي حضارة يرجع إلى إصرارها على الاعتزاز بمبررات هذه الحضارة، وعندما تتراجع مبادئ هذه الحضارة يبدأ ذبولها ونزولها إلى أسفل المنحنى الحضاري، ومن المحتمل أن تصعد مرة أخرى، ومن أهم أسباب النهوض هو استعادة الرصيد الفكري والنفسي والروحي كباعث لتوحيد إرادة الأمة للنهوض.

باختصار، الحضارة هي تصدير أسلوب ونوعية الحياة لأي شعب من الشعوب، دون أن يفرض الآخر علينا نمط حياة معين ويطمس هويتنا.

د. حسن وجيه:

تحدثت د. نادية عن إشكالية العلاقة بين الثقافي والحضاري وأثرها على السياسي والاقتصادي لأجل تحقيق السلام والعدل، فلماذا لا ننفتح على جزر معرفية موجودة في هذا الإطار؟ وهي حركة علمية موجودة عبر العالم الهدف منها العدل والسلام، وهي ضد فكرة المنظور الواقعي القائم على مفهوم هيمنة القوة في العلاقات الدولية بشكل أساسي الذي ترسخت عليه هيمنة الكبار منذ الحرب العالمية الثانية، فلابد من وجود اتجاه آخر وأعتقد أننا يمكننا الإسهام في هذا الإطار من منطلق خصوصيتنا، فعلينا الانفتاح على الآخرين والعمل على تسويق أفكارنا ولو على نطاق محدود في البداية، لابد من العمل في إطار شبكي كما أكدت د. نادية في مؤتمر سابق.

علينا أن نمتلك المبادرة ونتفاعل لبناء الروابط والجسور، فقد قدمت إحدى المراكز الغربية تقريرًا ذكر أن المشكلة الرئيسية في التواصل بين الثقافات الموجودة في المنطقة العربية وشمال المتوسط هي مفهوم "التدينية" الذي يشهد تزايدًا مستمرًا في جنوب المتوسط وتناقصًا في شماله، وبالتالي يزداد الموضوع تعقيدًا على عدة مستويات (اقتصادي أو سياسي...) في ظل زيادة الشعور بالإسلاموفوبيا وأيضًا "الفورينفوبيا"؛ فنحن نخشى التعامل مع الآخر الغربي ونتصور دائمًا أنه لابد من التفاعل مع من يطابقنا فقط. فلابد- إذًا - من الانفتاح على قنوات ومجالات يصل من خلالها صوتنا إلى الآخر، فـ"الفورينفوبيا" هي المعادل غير الموضوعي للإسلاموفوبيا.

د. إبراهيم البيومي غانم:

فيما يخص موضوع الترجمة فهو في غاية الأهمية وأرى أنه تحول في التطبيق وفي الواقع إلى فزّاعة لعرقلة أي محاولة لبناء موضوع أصيل في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية؛ لأن عملية الترجمة دائمًا ما تتم من أعلى إلى أسفل من الشمال إلى الجنوب ومن الغرب فقط، والسؤال هو: أين الترجمة العكسية؟ هل لا يوجد لدينا ما له قيمة كي يترجمه الغرب عنا، ماذا تفعل الجماعة العلمية؟ وما جدوى الإنفاق عليها؟ والأمر بالمثل فيما يتعلق بالترجمة البينية، فلا نجد- على سبيل المثال - ترجمة بين العربية والتركية أو الفارسية رغم وجود ما يستحق الترجمة.

ما يهمني في موضوع الترجمة هو ألا يُستخدم كفزّاعة لأنه لابد أن نترجم، لكن ماذا نترجم؟ ومن أين نترجم؟ وما موقع الترجمة العكسية لإنتاجنا العلمي في هذا الإطار؟

من ناحية أخرى، مسألة الجماعة العلمية وأننا لا نقرأ أعمال بعضنا البعض، فهذا مؤلم جدًّا، ويحتاج اجتهادًا شخصيًّا بالأساس. فنحن الآن في مرحلة الشعور بأوجاع ومصاعب إزاحة الهيمنة المعرفية للمنظور الذي غزانا، لذلك يُثار هذا

الأمر. ولابد أن نهتم بمبدأ وحدة المرجعية المعرفية وتعدد الاجتهادات في إطارها.

وفيما يتعلق بأزمة الانفصال بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، فهي تمتد إلى الانفصال بين العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة من جانب والعلوم الشرعية من جانب آخر ووصف علوم معينة بـ"الشرعية" دون غيرها، هي أزمة يصل عمرها لأكثر من مائة عام. ولابد من علاج هذه المسألة، فالعلوم الشرعية تعني الانطلاق من مرجعية واحدة في تناول ودراسة القضايا المختلفة. ومسألة الوحدة المرجعية وتعدد الاجتهادات لابد أن تنعكس في الأدوات والنظريات وتفاصيل العملية العلمية وبناء النماذج المعرفية، فلا نتوقف عند النقل عن الآخرين ولكن علينا أيضًا تطوير أدوات تتناسب مع ثقافتنا وواقعنا.

د. سيف الدين عبد الفتاح:

أود ذكر بعض سطور كتبها مصطفى صادق الرافعي كأنه كان يؤكد على فكرة الترجمة وضرورة وجود استراتيجية لها غير النقل؛ لأن البعض يساوي عملية الترجمة بالنقل، فيقول "وأقول ولا أبالي: إننا ابتلينا في نهضتنا هذه بقوم من المترجمين قد احترفوا النقل من لغات أوروبا، ولا عقل إلا عقل ما ينقلونه. فصنعتهم الترجمة - من حيث يدرون أو لا يدرون - صنعة تقليد محض ومتابعة مستعبدة، وأصبح عقلهم - بحكم العادة والطبيعة - إذا فكر انجذب إلى هذا الأصل لا يخرج عليه ولا يتحول عنه. وإذا صح أن أعمالنا هي التي تعملنا - كما يقول بعض الحكماء - فهم بذلك أخطر على الشعب وقوميته وذاتيته وخصائصه، ويوشك إذا هو أطاعهم إلى كل ما يدعون إليه أن يترجموه إلى شعب آخر".

د. وائل مرزا:

لديَّ عدة ملاحظات؛ أولاها تتعلق بعملية تفعيل التواصل داخليًا وخارجيًا للتعريف بهذا المنظور، وأذكر- في هذا الإطار - أنني شاركت في أحد أعداد حولية أمتي في العالم وكان له علاقة بمؤسسات المجتمع الأهلي وعندما عرضته على أحد

المصريين العاملين في مجال العمل الأهلي لم يكن يعرف أن هناك من يعمل في هذه القضية من منظور حضاري، فلابد من العمل لتجاوز هذه الإشكالية. وعلى الصعيد الخارجي أيضًا لابد من الحوار مع الأطروحات الإقليمية والعالمية في هذا الإطار.

الملحوظة الثانية تتعلق بتأكيد وتطوير عمليات البحث البيني، فبناء منظورات حضارية في أي حقل معرفي لا يمكن أن يتطور بشكل منهجي ما لم يكن هناك تواصل مع نفس العملية في الحقول المعرفية الأخرى، فهذا أراه - إلى حد ما - إما جديدًا أو متطورًا في عمل هذه الجماعة العلمية.

الأمر الثالث يتعلق بالمحاولة المستمرة لتطوير ما يمكن أن نسميه بالصياغات، فما دام هناك مَنْ يعمل في هذه الجماعة العلمية بشمولها على المستوى المعرفي والمنهجي والفكري، ومادمنا نبحث عن حوار بين الشرائح المختلفة، فلابد من محاولة العمل على تطوير الصياغات حتى يكون التواصل سهلًا وسَلسًا بين هذه الشرائح.

الأمر الرابع والأخير، ذكرت د. نادية أنه إذا كان للمنظور أن يتطور فلابد أن يكون له غاية، وأن هذه الغاية لابد أن تكون عملية وليست نظرية فقط. وحتى يمكننا الإجابة عن الأسئلة من قبيل: أين أنتم؟ وماذا تفعلون؟ وأين إنتاجكم؟ فقد يكون هناك حاجة للتفكير في نوع من الآليات الجديدة لتفكير مبدع ولتنزيل بعض نتاج هذا العطاء المعرفي في نماذج عملية في مجالات مختلفة من مجالات الحياة حتى يشعر المجتمع بشرائحه المختلفة أن هذا النتاج لا يسبح في الأبراج العاجية وينحصر فيها.

أحد الحضور:

سمعت عن مفهوم الحضاري لكنه لم يكن متبلورًا لديَّ بصورة كاملة، في تخصص علم الاجتماع وعلم اجتماع التنمية كنا نَدرس علم الاجتماع متأثرًا بالغرب بشكل كبير وكنا ندرس أن كل تجربة بنت مجتمعها، وكل مجتمع ينتج المنهج الخاص به الذي يترجم تجاربه؛ لذا هل من الممكن أن تكون هذه قاعدة

لوجود تجربة خاصة بمجتمعنا تميزه عن المجتمعات الأخرى؟ وأيضًا هل يمكننا الحديث عن اعتبار المفهوم الحضاري ضرورة حالية لمحاولة حل أو تفسير المشكلات التي فشلت في حلها المناهج القائمة سواء كانت غربية أو غير غربية.

من ناحية أخرى، هل يمكننا نقد الآخر من رؤيته وانطلاقًا من سياقه كي يكون النقد منهجيًّا صحيحًا؟ بمعنى أن ندرس التراث الغربي ونعرض أوجه القصور فيه ونكمل هذا القصور، فنحن حضارة جامعة بمفهوم الحضاري الذي أتصوره.

وسؤالي الأخير: كيف أستفيد من مفهوم الحضاري في علم الاجتماع؟ ففي بحث أعددته عن المسئولية الاجتماعية بمظلة إسلامية "كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته"، تناولت هذه الفكرة في تناولات غربية لمسئولية الفرد وفكرة العقد الاجتماعي، وأيضًا مسئولية الدولة ودولة الرفاهية بعد الحرب العالمية الثانية ومسئولية قطاع الأعمال ورجال الأعمال بالمفهوم الحديث، ثم انتقلت لمسئولية الفرد كأساس لكل هذه المسئوليات من مبدأ "لا ضرر ولا ضرار". المقصد هنا أنني لم أهمل التراث الغربي وجمعت بينه وبين تراثي العربي والإسلامي، فهل هذا فهم صحيح لمفهوم الحضاري؟

د. عبد الحميد أبو سليمان:

فيما يتعلق بما طُرح حول قضية الإسرائيليات، فلابد أن يكون الاعتماد في هذا على الحديث والقرآن. فكم من كوارث وقع فيها المسلمون وأدت لما نحن فيه اليوم ترجع إلى الإسرائيليات، والحضارة اليونانية وهي حضارة أسطورية صورية تصرفنا عن النظر في الحياة وتنميتها وفهمها وما يؤدي إلى العلم التجريدي وإشكالاته، والقبلية؛ حيث يجب التخلص مما علق منها في التراث وإحياء قراءة جادة للنص ذاته على أنه قيم ومفاهيم ومبادئ على مر الزمان، وبالتالي يراعَى عنصر الزمان والمكان سواء في التعامل مع السنة أو التراث.

قضية العصبية وعلاقة الدم أو الروح، أعتقد أننا نقع في هذه الإشكالية لأننا

نناقشها بصيغة (إما/ أو)، فالقضية ليست حدية ولكن للدم حقوق وللعقيدة حقوق، لذلك وجب علينا التخلص من هذه الثنائيات، فالإسلام يقوم على التكامل وليس على التنافر؛ فلا تناقض في كوني مصري أو عربي أو مسلم أو إنسان، فلا تنفي دائرة منها الأخرى. فالتعدد موجود في المنظور الإسلامي، ونص عليه القرآن بشكل صريح، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (سورة الممتحنة: آية 8).

في قضية اللغة وأهميتها، ذكرت منظمة اليونسكو أن اللغة العربية ستموت خلال مائة عام، وفي تصوري بناءً على مانراه حولنا في الجامعات وغيرها من تكريس الإقليمية واللهجات المحلية ودأب المستشرقين على استخراج قواميس للغة العامية مقصود به قتل العربية التي إن بقيت قضية دينية عندنا فلن يحتاج منها العربي أكثر من الفاتحة والإخلاص. نحن بحاجة لترجمة أعمال علمية إلى اللغة العربية وأن تقوم أوقاف خاصة بهذا العمل، ولا خوف في ذلك مما خاف منه الرافعي لأننا علينا أنا أن نتلقى المعلومة ونهضمها وليس أن نساق إليها، فإن لم تتم العناية بالترجمة من اللغات العلمية إلى اللغة العربية فستموت العربية.

وفي مسألة عدم القراءة لبعضنا البعض، فهذه إشكالية ذات بعدين: الأول متعلق بالدائرة المهتمة بالعمل وهي مشغولة جدًّا لكن يسمعون لبعضهم، والبعد الآخر هو إشكالية أن يقرأ لنا الآخرون، والسؤال هو: كيف نصل لشبابنا وجمهورنا بحيث يصل إليهم هذا الفكر؟

فيما يخص العلاقة بين العلوم الشرعية وغير الشرعية، تأتي على محورين: أحدهما محور يتعلق بالقيم والأخلاق والمبادئ والرؤية الكونية وهذا هو الجزء المشترك بين دارسي كل من العلوم الشرعية وغير الشرعية؛ لأنه يدعم التفكير في مختلف مجالات الحياة، والمحور الآخر يتعلق بكل نوع من العلوم على حده.

بقيت القضية الأهم وهي قضية حوار الأديان، والتي تفرض علينا ألا ننغلق في

البيئة الأكاديمية وإنما يجب أن ندرك ما يجري في العالم ودلالته في واقعنا. ويبقى السؤال: كيف نستعيد أنفسنا، ليس فقط لأنفسنا بل وللآخرين؟

د. نادية مصطفى:

من الجدير بالذكر أننا في الحديث عن منظور حضاري قد تجاوزنا الحديث عن إسلامية المعرفة، ولكن يجب أن تُقرأ إسلامية المعرفة جيدًا لمعرفة ما كانت تبغيه بداية من نهضة الفكر الغربي وتجديد قراءة التراث وصولًا إلى إنتاج علوم اجتماعية حديثة.

الأهم فيما ذكر عن المعرفي ونظرية التعقد هو: كيف نُفعِّل هذا لتغيير الواقع، فالحديث عن المنظور والمفاهيم ليس غاية في ذاته لكن الأهم تفعيله في الواقع. وأعتقد أن الحديث عن منظور حضاري - سواء إسلامي أو غيره - في العلاقات الدولية يجب أن يكون انطلاقًا من الواقع سعيًا نحو تغييره، بمعنى أن نبدأ من الواقع ونسعى لتغييره وفق رؤية محفزة لتغيير الحركة والممارسات.

بالطبع لا توجد ديمقراطية في العلاقات الدولية الراهنة ولا توجد تعددية أيضًا نتيجة هيمنة نموذج واحد، لكن السؤال كيف يحدث التغيير؟ فالمنشود أن يصبح العالم أكثر سلامًا وأكثر عدلًا فهل نبدأ بتغيير هياكل القوة المادية؟ وكيف يحدث هذا؟ أم علينا نحن الضعفاء إذا أردنا أن نشارك في عملية التغيير أن نشارك في المنظومات القيمية أو نشارك في إعادة تشكيل المنظومات القيمية، فهذا مُدخل لتغيير الواقع المادي الملموس وهياكل القوة المادية انطلاقًا من أن مفهوم القوة من رؤية حضارية لا يقتصر على عناصر القوة المادية فقط. فكيف نجعل من المدخل القيمي القائم على جذور ثقافية أو دينية أو تاريخية قوة تفعيل، وليس استبعاده لوجود سلبيات به الآن؟

وفي مسألة كيف يفهم المسلمون الآن إسلامهم على ضوء ما فهموه من قبل؟ فالإجابة تكون بالنفي قطعًا؛ فلا يمكن فهم ما هو قائم على ضوء تقييد مما سبق حرفيًا، الأهم إذا كانت هناك سلبيات تُعالج وألا يُستبعد هذا المكون الديني أو الثقافي بسببها.

مسألة صعود وهبوط الدول من صميم نظريات العلاقات الدولية الآن، فهناك نظريات تبحث في كيفية تفسير تطور النظام الدولي من خلال حدوث التغيير في هيكل النظام الدولي ومنظومات قيمه من خلال الحروب، فهناك نظريات تركز على العوامل المادية فقط في السقوط والصعود من الداخل بينما لا نجد فصلًا بين الداخل والخارج في المنظور الحضاري، وهناك رجوع لفلسفة التاريخ لاكتشاف الأنماط التاريخية وفهم العملية التاريخية حتى يمكن أن نفهم الواقع، وصعود وسقوط الحضارات والقوى العظمى أيضًا من صميم قضايا العلاقات الدولية من منظور حضاري.

فيما يتعلق بضرورة أن يقرأ بعضنا لبعض وكيفية تسويق أعمالنا، فهذه قضية مهمة، ربما تحتاج الجماعة العلمية لجهاز لتسويق أعمالها وهذا متوفر في العالم كله وهي قضية فنية محسومة.

وهذا ليس حظًّا إنما هو نتاج كفاح، فلم تكن العملية سهلة والأهم أننا تناولنا المنظور الحضاري الإسلامي من داخل العلوم السياسية وليس بالموازاة معها، ولا ينفي ذلك أهمية التأسيس المعرفي والفكري من مصادر التنظير الإسلامي مباشرة الذي يسهم في التكوين المعرفي والفكري للباحثين.

فيما يتعلق بما ذُكِر حول الغاية من المنظور، أشارك د. عبد الحميد التساؤل حول غاية الغرب من حوار الأديان وأنه تم توظيفه سياسيًّا، فهذا لا شك فيه وكُتِب فيه كثير، والمنظور الحضاري الذي يستبعد المكونات الدينية والثقافية هو جزء من هذا التوظيف السياسي. لكن هناك غاية أخرى في الغرب وراء تجدد الاهتمام بهذه الأبعاد الدينية والثقافية، هناك دوافع نظرية، وهناك جهود نظرية محترمة جدًّا في هذا المجال، ومما لا شك فيه أن لهذه الجهود النظرية دلالات سواء صراعية مثل مقولات هنتنجتون، أو التي تتكلم عن كيف أن تعارف وحوار الحضارات والأديان سبيل للاستقرار والسلام. ولكن يظل السؤال: هل يعني هذا أن نستبعد

المدخل الحضاري والثقافي والديني في تفكيرنا من دوائرنا ونحن نتحدث عن الحاجة لمنظور حضاري؟ قطعًا النفي هو الجواب؛ لأن هذا سابق في إنتاج العلم في الدائرة الحضارية عما هو الآن في الغرب.

لذا؛ يجب علينا أن نستعيد الدين لتفعيل الخصوصية وإزالة ما بها من شوائب وجعلها منطلق لعملية نهوض حضاري ومقاومة حضارية. وما ذكرته د. أمل من إمكانية وجود منظورات مقارنة أحدها إسلامي فهذا أمر جيد، لكن بحيث يكون المُقدم من منظور إسلامي حضاري على مستوى العلم الذي يُقدم فيه ولا يكون مجرد تغليف مضامين معينة ببعض الآيات وبعض الأحاديث فنقدم شيئًا تلفيقيًا في إطار علم تنافسي، فلابد من جهود تأصيلية أساسية ربما تستغرق عشر سنوات وأكثر. ومن ثم يمكن أن تكون مصادر التنظير الإسلامي منطلقًا لعلم يستند إلى منظومة قيم إسلامية، فهذا هو المحك إما أن نكون أو لا نكون في دائرة العلم المنضبط القادر على المنافسة مع المنظورات الأخرى من مرجعيات مختلفة، فكل مجال له قواعده يجب أن يُفعل الإسلام فيها كمرجعية في أوجه الحياة.

فيما يتعلق بالفجوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، وكيف يمكن تجاوزها؟ فأنا أعتبره طريقًا ذا اتجاهين، نحاول أن نقرب المسافة بينهما في خطين متوازيين حتى يلتقيا من خلال تعليم مدني وشرعي في ذات الوقت يُنتج عالمًا في تخصص لكنه مُسلح منذ البداية بالعلم الشرعي. ولهذا نبذل مجهودًا في الدورات المنهاجية، ولكن لدينا إشكالية تتعلق بنقطة البداية، هل تكون من العلوم الشرعية أم من فلسفة العلم وتُعرِّف الطلبة أن هناك نماذج معرفية متقابلة ورؤى مختلفة للعالم، أم الدراسة المباشرة لمداخل العلوم الشرعية، وقد أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعد ثلاثة أعوام من العمل كتابًا عن المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية تجمع كل هذه المستويات، لكن يظل السؤال لأي حدٍّ جيلُ الشباب راغب وقادر أن يدخل هذا المضمار الصعب في العلوم الاجتماعية والإنسانية الآن لأن البديل له سهل؟

المحور الثانى

الحضـــــــــاري

لدى نماذج فكرية معاصرة

مدرسة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

"الحضاري" مفهومًا ومنظورًا عند مالك بن نبي وعلي شريعتي

أ. محمد كمال[1]

لكل من مالك بن نبي وعلي شريعتي مشروع فكري متماسك غزلاه بتؤدة وشجاعة وصبر عبر حياتهما المملوءتين بالتجارب والخبرات. وفكر كل منهما معجون بهموم بلده - الجزائر وإيران - وقد مدا أفق الفكر لديهما إلى الأمة الإسلامية بسبب الطبيعة الحضارية التي تسِم فكريهما. وقد عاش مالك فترة كبيرة من حياته في فرنسا حيث درس الهندسة الكهربائية. أما شريعتي فقد درس علم الاجتماع في فرنسا أيضًا. واطلعا بعناية وتوسع وتمكن على نتاج الفكر الغربي، كما اهتما بالحضارات الشرقية كالصينية واليابانية.

ترك كل من مالك بن نبي وعلي شريعتي إنتاجًا فكريًّا غزيرًا. ألَّف مالك كتبه في الجزائر وفرنسا ومصر. كتب بعضها بالفرنسية، وترجم بنفسه بعضًا من هذه الكتب إلى العربية وكتب البقية بالعربية مباشرة[(2)*]. أما كتابات شريعتي فجاءتنا مترجمة عن الفارسية التي كتب بها مؤلفاته[3].

(1) باحث دكتوراة في الشئون السياسية.

(2) كتب مالك بن نبي المنشورة: الظاهرة القرآنية 1946، "لبيك" 1947، شروط النهضة 1948، وجهة العالم الإسلامي 1954، الفكرة الإفريقية الآسيوية 1956، "النجدة...الشعب الجزائري يباد" 1957، فكرة كومنولث إسلامي 1958، مشكلة الثقافة 1958، الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة 1959، حديث في البناء الجديد" 1960 (ألحق بكتاب تأملات)، تأملات 1961، في مهبِّ المعركة 1962، " آفاق جزائرية" 1964، مذكرات شاهد للقرن_ الطفل 1965، "إنتاج المستشرقين " 1968، " الإسلام والديمقراطية" 1968، " معنى المرحلة" 1970، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي 1970، مذكرات شاهد للقرن الطالب 1970، بين الرشاد والتيه 1972، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين (محاضرة ألقيت في 1972)، المسلم في عالم الاقتصاد 1972، من أجل التغيير، ميلاد مجتمع، القضايا الكبرى.

(3) * كتب علي شريعتي المترجمة إلى العربية حتى عام 2010: محمد خاتم النبيين، الإمام علي في محنه

وتسعى هذه الورقة إلى استكشاف مفهوم "الحضاري" أو الحضارة، وتلمس ملامح منظور حضاري عند اثنين من المفكرين الذين عنوا بالمسألة الحضارية فهمًا ونقدًا وتحريرًا واستخدامًا. فقد وضع مالك بن نبي كل كتبه تحت عنوان "مشكلات الحضارة" وأُطلق عليه "فيلسوف الحضارة" و"طبيب الحضارة"، كما أن أكبر كتب علي شريعتي - المترجمة إلى العربية - هو عن تاريخ الحضارة.

وتنطلق هذه القراءة لهذين المفكرين من أن الحضاري فكر متجذر في إطار مرجعي معياري، ومنضبط بمنهج موضوعي متناسق، وهو خطاب واقعي عملي يواجه مشكلات الإنسان والحضارة، كما أنه فكر يمتد شمولًا باتجاه استيعاب الآخرين عالميًّا وإنسانيًّا[1]، وأن أي منظور حضاري يقوم على "رؤية تستدعي مرجعية الذات الجُمعية؛ مرجعية الأمة الحضارية وتاريخها ومصالحها الآنية والمستقبلية"[2]. فالحضاري مفهومًا ومنظورًا يتأسس على الوصل لا الفصل بين القيمة والمصلحة، الداخل والخارج، المعياري والواقعي، المعيش والتاريخي.

الثلاث، فاطمة هي فاطمة، التشيع العلوي والتشيع الصفوي الشهادة، أبي أمي نحن متهمون، دين ضد الدين، الحج الفريضة الخامسة، معرفة الإسلام، الحسين وارث آدم، العودة إلى الذات، بناء الذات الثورية، النباهة والاستحمار، منهج التعرف على الإسلام، الدعاء، الإمام السجاد أجمل روح عابدة، تاريخ الحضارة، التشيع مسؤولية، مسؤولية المرأة، الأخلاق للشباب، الأمة والإمامة الإنسان والإسلام، الإنسان والتاريخ، حسن ومحبوبة، الحرّ، سيماء محمد، مسؤولية المثقف، الإسلام ومدارس الغرب، تاريخ ومعرفة الأديان.

(1) د. سيف الدين عبد الفتاح، رؤية حضارية: مفهوم الحضاري وقراءة الحدث، حولية أمتى في العالم: غزة بين الحصار والعدوان: قراة في الدلالات الحضارية (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010)، ص ص 74 80.

(2) د. نادية مصطفى، قراءة حضارية في مشاهد أربعة من الحرب العدوانية على غزة، حولية أمتى في العالم: غزة بين الحصار والعدوان: قراة في الدلالات الحضارية (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية،2010)، ص 41.

يتناول الجزء الأول من الورقة مفهوم الحضاري عند هذين المفكرين: تعريفيهما للحضارة ورؤيتيهما للحضارة الإنسانية: متعددة أم واحدة؟ وعلاقة الحضاري بالثقافي ورؤيتهما للديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي في المركَّب الحضاري والعلاقة مع الآخر والبعد الإنساني. أما الجزء الثاني فيناقش ملاح منظور حضاري يمكن استشفافه من قراءة أولية لبعض ما كتباه.

أولاً: مفهوم الحضاري

تمحور المشروع الفكري لمالك بن نبي حاول الحضارة ومشكلاتها، وعوامل قيامها وانهيارها، ومكوناتها ومعادلاتها، فهو يرى أن مشكلة أي مجموعة بشرية تتمثل في حضارتها "إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها"[1].

وقد صاغ ابن نبي معادلة حضارية:

حضارة= إنسان+ تراب+ وقت

وبناء على هذه المعادلة تنحل مشكلة الحضارة إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب (المكان) ومشكلة الوقت (الزمان)[2].

وبالإضافة إلى ذلك قدم تعريفًا وظيفيًّا للحضارة، إذ يحددها بأنها "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يوفر لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار وجوده"[3].

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين(دمشق: دار الفكر، ط2، الإعادة السادسة، 2006) ص19

(2) المرجع السابق، ص 45

(3) مالك بن نبي، القضايا الكبرى (دمشق: دار الفكر،ط1، الإعادة السادسة2007)ص43

ويرى مالك أن الحضارات الإنسانية المختلفة سواء الضاربة في القدم أو التي ستأتي في المستقبل عبارة عن "حلقات لسلسة واحدة تؤلف الملحمة البشرية.. والشعوب تلعب دورها، وكل واحد منها يُبعث ليكوّن حلقته في سلسلة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة، ومؤذنة بزوال أخرى"(1).

على الجانب الآخر يعرف شريعتي الحضارة بأنها عبارة عن أرضية صالحة ومثمرة، حيث إن كل إنسان له استعداد أن يظهر فيها ويحصل على حريته، فالإنسان المتحضر يكون متحضرًا إذا توفرت فيه]كما في الأصل[أرضية خاصة؛ لأن الإنسان يكون متحضرًا بقدر تفتح استعداده وإمكاناته النوعية لذا فالتحضر... يكون ذهنيًا وليس خارجيًا، وبعبارة أخرى يكون معنويًا وليس ماديًا(2).

ويعدد شريعتي ماصدقات الحضارة وهي "درجة التكامل في القدرة على التفكير واتساع الرؤية وعمق الروح ولطفها، والنضج الاجتماعي، وخلق الوعي الإنساني والإحساس بالمسؤولية، ومعدل الثروة الثقافية والقفزات الفكرية والعقائدية، واستقلال الشخصية واستعداد الخلق والقدرة على الاستغناء والنقد والاختيار، وإيجاد ضمير تاريخي واجتماعي، والوعي والالتزام بالمستقبل، وتحديد حق المرء في الاشتراك ونصيب اشتراكه في الصنع وتغيير المصير حسبما يجب"(3).

ويضيف "الحضارة عبارة عن حالة روحية ودرجة معنوية وفكرية، ويُمكن أن فهم هذه الحضارة من خلال طريقة التفكير والعقيدة والثقافة ودرجة الإحساس وبعد النظر في الكون والضمير وكذلك الفكرة والمعرفة السياسية للأفراد حتى لو كانت الحياة المادية التكنولوجية في مستوى غير مطلوب". وهي مرحلة فكرية

(1) المرجع السابق، ص20

(2) علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري(بيروت، دار الأمير،2006) ص93

(3) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا(بيروت، دار الأمير،2006) ص 65

ونفسية متعالية يجب أن يصل إليها الإنسان"[1].

1 - الثقافي

يعرِّف مالك الثقافة بصورة عملية على أنها "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريًّا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"؛ فهي على هذا التعريف تعد المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.

وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفه الجماعة، أي مقومات الإنسان ومقومات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعًا في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات[2]. والثقافة لدى مالك علاقة عضوية بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة في المجتمع. وهي الوسط الذي تتشكل فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وهي الوسط الذي تتشكل فيه كل جزئية من جزئياته تبعًا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بمن في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام... وهي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاص [3].

إلا أن الثقافة عند مالك "ليست علمًا خاصًّا لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي، وخاصة إذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره الناس إلى الرقي والتمدن، فإنها أيضًا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعضهم الآخر من السقوط من أعلى الجسر إلى

(1) المرجع السابق، ص 94

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط4، الإعادة الثانية عشرة،2006) ص 74

(3) المرجع السابق، ص76

الهاوية. وعلى هدي هذه القاعدة، فإن الثقافة تشمل في معناها العام على إطار حياة واحدة يجمع بين راعي الغنم والعالم جمعًا توحد معه بينهما مقتضيات مشتركة، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة؛ وعلى ذلك فإن الثقافة تتدخل في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة كما تعالج مشكلة الجماهير[1].

ويخلص إلى "إن أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة"[2]، لأن "الثقافة في مهمتها التاريخية تقوم بالنسبة للحضارة بوظيفة الدم بالنسبة للكائن الحي، فالدم ينقل الكريات البيضاء والحمراء التي تصون الحيوية والتوازن في الكائن، كما تكون جهاز مقاومته الذاتية"[3].

أما شريعتي فيميز بين الثقافة والحضارة، فالحضارة "عبارة عن الذخائر والبناءات المعنوية والمادية على طول تاريخ الإنسان، أما الثقافة فهي عبارة عن البناءات والذخائر المعنوية لقوم أو عرق أو أمة من الأمم؛ لذلك لا يمكننا أن نقول حضارة الإسلام أو المسيحية أو الحضارة الشرقية أو الغربية. إنما يجب أن نقول حضارة القرن الخامس أو الخامس عشر أو السابع عشر لأن الحضارة لا تنتسب لعرق خاص بل إنها تنتسب للبشرية جمعاء، ويمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار حضارة منطقة خاصة مثلًا ولكن لا يمكن أن تكون هذه المنطقة لوحدها هي محلًا للحضارة والثقافة والتقدم؛ لذا فالحضارة تنسب لجميع البشر ولكن الثقافة تخص مجموعة معينة من الناس"[4].

لكنه يعي جيدًا أن "الغرب منذ القرن الثامن عشر يريد بمساعدة علماء الاجتماع والمؤرخين والكتاب والفنانين بل والثوريين والإنسانيين فيه أن يفرض

(1) المرجع السابق، ص77

(2) المرجع السابق، ص101

(3) المرجع السابق، ص 104

(4) علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص36

على العالم النظرية القائلة بأن الحضارة واحدة هي هذا الشكل نفسه من الحضارة التي صنعه الغرب وعرضه على الدنيا قائلًا: إن على كل من يريد أن يصير متحضرًا عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها، وإذا أراد أن يرفضها فليظل وحشيًّا وبدائيًّا. والثقافة أيضًا ثقافة واحدة هي ثقافة الغرب"[1].

2 - الاجتماعي

ينظر مالك بن نبي للمجتمع نظرة ديناميكية، فالمجتمع في رأيه ليس مجرد مجموعة من الأفراد، بل هو تنظيم معين ذو طابع إنساني يتم طبقًا لنظام معين يقوم على ثلاثة عناصر: حركة يتسم بها المجموع الإنساني، وإنتاج لأسباب هذه الحركة، وتحديد لاتجاهها. المجتمع عند مالك هو "الجماعة التي تغير دائمًا من خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير. ويتوافق شروع هذه الجماعة في الحركة أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول لغايتها مع لحظة انبثاق حضارتها"[2].

وفي نفس الإطار يرى شريعتي أن المجتمع ليس تجمع أفراد، بل هو مركب من عناصر فردية... ليس المجتمع مجموعة من الأشخاص إنه نفسه "شخص". والبنية الاجتماعية عنده ليست هي الاقتصاد أو السياسة ولا العقيدة ولا الإرادة، بل "البنية التحتية" - وهو لا يستخدم المفهوم بمعناه الماركسي - البنية التحتية لأي مجتمع عبارة عن "تشكيل عناصره المادية وكيفية تركيبها والعوامل الروحية التي صنعت شخصية المجتمع"[3].

3 - الديني

وللدين وما يقوم مقامه عند مالك دور حاسم في تكوين الحضارة يتمثل في المقدرة على التأليف بين عناصر التركيبة الحضارية: الإنسان والزمان والمكان"

(1) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا(بيروت، دار الأمير،2006) ص 28

(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين(دمشق: دار الفكر،ط3،الإعادة السادسة،2006) ص ص 17 18

(3) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا(بيروت: دار الأمير،2006) ص78

فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة أو بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها في التركيبة المتآلفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها"[1].

أما شريعتي فيرى أن الدين الثوري يغذي أتباعه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعورًا بالمسئولية تجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون في تغييره ويسعون لذلك[2]. ومن ثم يقيمون حضارتهم، أما الدين التبريري فيبرر الوضع القائم[3].

4 - السياسي

يميز ابن نبي بين السياسة والبولتيك؛ حيث أطلق الشعب الجزائري هذا الوصف على عملية احتراف الدجل السياسي الرامي لاقتناص النفوذ ولتحقيق أغراض شخصية عن طريق التضليل السياسي للجماهير. فالسياسة عند مالك هي محاولة تأمل للصورة المثلى لخدمة الشعب، أما البلوتيك فهي "مجرد صرخات وحركة لمغالطة الشعب واستخدامه". السياسة هي العمل المنظم لـ(جماعة) بكل ماتقتضيه وتفترضه كلمتا تنظيم وجماعة، والجماعة التي تدخل في مضمون السياسة هي مجموعة الأفراد الذين تجمع بينهم روابط تاريخية وجغرافية، تتلخص في وحدة المسوغات ووحدة مصير، وقد تكون الجماعة بهذا المفهوم "الأمة". أما في ما يتعلق بالتنظيم فإنه يشير إلى العمل السياسي على مستوى الدولة يقتضي ثلاثة شروط على الأقل:

1 - تصور (العمل) أي تحديد السياسة بأكثر ما يمكن من الوضوح.

2 - تصور تحصين هذا العمل من الإحباط، حتى لا يبقى حبرًا على ورق في نص الدستور أو ميثاق أو مجرد لائحة.

3 - تصور جهاز يحفظ المواطن من إجحاف العمل، إذا تعدى - عن جهل أو سوء نية - من يقوم بتنفيذه.

(1) المرجع السابق 61

(2) علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد(بيروت: دار الأمير، 2003) ص 40

(3) المرجع السابق، ص 42.

وهو يستدرك بإضافة شرط رابع وهو التعاون بين الفرد والدولة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وإلا عجزت السياسة عن تحريك الطاقات الاجتماعية الموجودة في اتجاه معين نحو هدف محدد تدركه أغلبية الجماهير[1]، والسياسة الحقيقية لديه هي التي تغير وجه الأشياء ووجه الشعب، وليست في المطالبة بحق ولكنها في القيام بالواجب[2].

الأمر نفسه نجده عند شريعتي فهو يقارن بين السياسة والـPolitique التي تعادل في اليونانية كلمة "السياسة"، وهي المصطلح القائم اليوم في جميع اللغات الأوروبية، ولا يزال يُكرر في سائر النصوص. و(Politique) مأخوذة من كلمة (Police) التي تعني المدينة. (Politique) هي إدارة المدينة وهي تتضمن بدلالتها مجموع المسؤوليات التي تقع في دائرة الحكم والدولة. أما في الشرق فقد استخدمت كلمة "سياسة" بدلًا من (Politique) (إدارة المجتمع والدولة)، والسياسة لا تعني حفظ الناس وإدارة المجتمع أو الدولة، فالسياسة في معناها اللغوي تربية الفرس الوحشي، ومن هنا فهي تنطوي في دلالتها على معنى التربية والتغيير والتكامل. ومثل هذا اللون من الحكم- في ضوء مصطلح السياسة - موظف في الانتقال بالناس من وضعهم الروحي والأخلاقي والفكري والاجتماعي القائم إلى وضع روحي وأخلاقي وفكري واجتماعي لم يتوفروا عليه وينبغي لهم التوفر عليه. إذًا فالحكم له فلسفتان ومسؤليتان. فأما أن تلتزم بقيادة الناس وتربيتهم على أفضل شكل وعلى أساس مذهب معين، فتكون معلمًا وقائدًا "السياسة"، وإما أن تكون مديرًا وحافظًا وحارسًا للمجتمع (Politique)"[3].

---

(1) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه(دمشق: دار الفكر، ط2 الإعادة السادسة،2006) ص ص 81 83

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن: القسم الثاني: الطالب 1930 1939(دمشق: دار الفكر، ط2، 1894) ص 389.

(3) علي شريعتي، الأمة والإمامة، بدون مترجم، مراجعة حسين علي شعيب(بيروت: دار الأمير، ط2، 2007) ص ص 52 53

5 - الاقتصادي

الاقتصاد عند مالك تجسيد للحضارة لأنها بالتعريف مجموعة الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم جميع الإمكانات الاجتماعية لكل فرد يعيش فيه. فالاقتصاد ليس قضية إنشاء بنك وتشييد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات، ويرى أن الإمكان الحضاري هي الشروط المادية للحضارة أي الوسائل الضرورية للمجتمع ليقوم بمهماته وهي وظيفته الحضارية، والاقتصاد هو الصورة المحسنة للإرادة الحضارية والإمكان الحضاري في ميدان خاص هو ميدان الاقتصاد. أما الإرادة الحضارية فهي شروطها المعنوية وهي إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته الاجتماعية والاضطلاع بها[1].

ولكنه يؤكد أن "الإرادة تكتشف الإمكان" أي أن الشروط المعنوية للحضارة تكتشف شروطها المادية. فالمجتمع المسلم الذي يتحول إلى ورشه، سرعان ما يكتشف أن الإمكان الذي ينتظره مما في يد الآخرين لتغييره هو في يده منذ الآن[2].

والاقتصاد عند شريعتي جانب أساسي لأي حضارة فقد أفرد له مباحث كثيرة، وهو يرى أن انقسام العالم إلى قطاع ينتج وقطاع يستهلك أمر له علاقة قوية بأي مسألة سياسية في العالم؛ حيث تحول العالم إلى مجموعتين: مستهلكة ومنتجة[3].

6 - العلاقة مع الآخر والبعد الإنساني

يرى مالك بن نبي أن المثقف المسلم ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي. وبالإضافة إلى ذلك فقد دخل مالك مع الماركسية والليبرالية في حوار نقدي يوضح معرفة دقيقة وإدراكًا تامًّا للنموذج المعرفي لهما[4].

(1) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد(دمشق: دار الفكر، ط3، الإعادة السادسة، 2005) ص61

(2) المرجع السابق، ص82.

(3) علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصري(بيروت: دار الأمير، 2006) ص451

(4) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص116

أما علي شريعتي فقد دعا إلى ضرورة "المعرفة الصحيحة والعميقة والغنية للغرب، لنستطيع بوعي ومسؤولية أن نعود إلى أنفسنا، ونجدد ميلادنا. ومن أجل متابعة هذا الأمر لابد من الاطلاع على خطى سير الغرب:

1. تاريخ الغرب، ومع تركيز أكثر ولا شك على التطور الاجتماعي وتطور الحضارة الأوروبية.

2. مسير الحركة الفكرية في الغرب، مع تركيز على العصور التي تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر:

1 - معرفة عصر النهضة مع التركيز على الجذور الاقتصادية (نضج الطبقة البرجوازية ونموها والتجارة العالمية وعلاقتها بالشرق الإسلامي أي جذورها الثقافية والفكرية).

2 - معرفة البروتستانتية عند لوثر وكلفن، مع مقارنتها بالإسلام والدور الذي لعبته في تنمية الحضارة الصناعية والنضج العلمي والمادي في أوروبا، والانفجار الذي أحدثته في العقول المتحجرة في القرون الوسطى الكاثوليكية.

3 - معرفة أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر: بيكون وكانت وديكارت وهيجل. ونيتشه واشبنجلر واسبينوزا وباسكال وبرجسون وشيللر وكيركيجارد وياسبرز وهايدجر وسارتر وفولتير وروسو وماكس بلانك وداروين.

4 - معرفة الأحداث الاجتماعية، والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب: الثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الصناعية في إنجلترا، والثورة الروسية الكبرى.

وفي الشرق: لاوتسو وكنفشيوس والهندسية والبوذية والميترائية وزرادشت وفلسفة الثنوية العميقة عند ماني، والشيوعية المردكية"[1].

(1) علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا(بيروت: دار الأمير، ط2،2007) ص ص91 93.

ثانيًا: ملامح منظور حضاري

طور مالك بن نبي نظرية للحضارة تناولت طبيعتها وعوامل قيامها وانهيارها ومكوناتها ومراحلها، وركز شريعتي على تاريخ الحضارة وطور فكرًا متكاملًا حولها واهتم بالحضارة الصينية. ومن ثم فإن لديهما منظورًا حضاريًّا تتميز ملامحه بالتنوع والتكامل والموقف النقدي من التراث والغرب والقدرة على التنبؤ وأن المفكر والباحث صاحب رسالة. كما أن هذا المنظور يمثل مقتربًا منهاجيًّا يتضمن مستويات ووحدات للتحليل، ومفاهيم أصيلة لها قدرة تحليلية وتفسيرية كبيرة.

التنوع والتكامل

الناظر إلى إنتاج مالك بن نبي وعلي شريعتي يرى تنوعًا متكاملًا في الموضوعات ما بين الاجتماعي والسياسي والديني والاقتصادي. بالطبع قد يركز العمل الواحد على جانب من هذه الجوانب ولكنه في أغلب الأحيان يستدعي باقي الجوانب؛ حيث ركز مالك في "مشكلة الثقافة" على الثقافة واستدعى الحضارة والدين والاجتماع والسياسة. كما أن شريعتي في "تاريخ الحضارة" خص الحضارة بتركيزه واستدعى الثقافة والاجتماع والدين والسياسة.

وقد تعددت مستويات خطاب شريعتي فكما كتب للمثقفين توجه للمرأة والشباب والناشئة فقد سعى شريعتي للتواصل مع الجمهور بكل فئاته حتى الأطفال؛ حيث ألف كتابًا في الأخلاق يستعرض فيه عدة مفاهيم أخلاقية وشرحها بأسلوب مبسط وعمل إلى أن يُدرس للصفوف الرابع والخامس والسادس في المدارس الابتدائية وكان له ذلك وطبع منه عشرات الطبعات. كما أن إنتاج مالك بن نبي من "الظاهرة القرآنية" إلى "المسلم في عالم الاقتصاد" خير شاهد على هذا التنوع والتكامل.

وفي العلم يؤكد مالك على التكامل بين العلم والعمل وبين العلوم وبين النظريات؛ حيث يجب أن "تسير النظرية الاقتصادية جنبًا إلى جنب مع النظرية

السياسية، كما تحيل المبدأ النظري إلى قانون للعمل والنشاط، فتضمه إلى دوافعه وإلى نسقه وأسلوبه"[1].

الموقف النقدي المنصف تجاه كل من التراث والغرب

ينتقد مالك موقف بعض رجال الدين ممن تشددوا في الاعتراض على الاجتهاد الاقتصادي[2]، وفي نفس الوقت يستنكر وصف بعضهم بالجمود من قبل بعض الاقتصاديين؛ حيث يرى أنه ليس من اختصاصهم أن يدلوا على الحلول الاقتصادية سواء مستنبطة من القرآن أو السنة أو غير ذلك، وإنما اختصاصهم أن يقولوا في شأن الحلول التي يقدمها أهل الاختصاص، هل هي تطابق أو لا تطابق الشريعة الإسلامية[3].

يتكرر هذا الموقف النقدي المنصف مع الماركسية؛ حيث يقول: "إن النظرية الماركسية التي ترد المشكلة الإنسانية كلها إلى العوامل الاقتصادية، تغفل الأشياء الجوهرية في الظاهرة الاجتماعية أو تغض من شأنها، ولكن هذه النظرية صادقة في الحدود التي يمكن أن تفسر فيها الظاهرة الاجتماعية تفسيرًا اقتصاديًّا[4]. كما ينتقد المثقف المسلم إذ يلاحظ أن المثقف المسلم مهما يكن نوع ثقافته، يخلق من نفسه المعوقات التي تحول دون العمل إن لم يجدها في طريقه[5].

وشريعتي يتميز بالتحليل النقدي سواء لرجال الدين الجامدين أو المثقفين المتغربين، وكذلك النظريات الغربية بإنصاف وعمق. وقد جمع بين علم الاجتماع والرؤية الاجتماعية المستنبطة من فكره وعمله. فلم يكن مقتنعًا بما جاءت به الوضعية التي تنظر إلى علم الاجتماع نظرة علم مطلق، ولم يرض بالاستنتاجات

(1) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد(دمشق: دار الفكر، ط3، الإعادة السادسة،2005) ص 19

(2) المرجع السابق، ص46

(3) المرجع السابق، ص11

(4) المرجع السابق، ص 15

(5) مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن: القسم الثاني: الطالب 1930 1939(دمشق: دار الفكر، ط2، 1894) ص 424.

المحضة للماركسية، وأن أيًا من هذه الطرق لم تكن لتدرك أو تحلل الحقائق في البلدان غير الصناعية أو ما يسمى بالعالم الثالث. كان شريعتي منهمكًا دومًا في البحث عن نوع من علم الاجتماع دون الاعتماد على التحولات التي تحصل في بنيان المجتمع الرأسمالي أو النظام الشيوعي.

القدرة على التنبؤ

تنبأ مالك مبكرًا بالتحول نحو العولمة خصوصًا فيما يتعلق بالثقافة "من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقيًا وتاريخيًا داخل تخطيط عالمي؛ لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها، والقضايا التي سوف تتبناها، والاستفزازات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها، لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن"[1].

الباحث والمفكر صاحب رسالة

لشريعتي موقف واضح من دور المثقف ووظيفة البحث في العلوم الاجتماعية إذ يرى أن "المفكر التقدمي الواعي الذي يعلم ولا يعمل يستوي مع المتخبط الجاهل النائم الذي لا يدري ماذا يفعل، والذي يقوم بتحليل كل القضايا الاجتماعية ثم ينسحب من كل التزام بمسئوليته الاجتماعية قيمة وجودة مساوية تمامًا لوجود ذلك الذي لا يؤدي شيئًا"[2].

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 121.

(2) علي شريعتي، التشيع مسئولية، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، (بيروت، دار الأمير، ط2، 2007)، ص7.

وهو يعرف الاجتهاد بأنه "البحث العلمي بحرية من قبل باحث علمي مسؤول وليس الباحث الذي يريد أن يكشف الحقائق من أجل الكتب والمختبرات والجامعات بل الباحث الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، مصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد والعرض الجيد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر وطرح ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه وهداية الناس على أساس المدرسة الفكرية"[1]. لقد صبّ شريعتي جهوده في دراسة علم الاجتماع وتأثيره على الحركة والظواهر الواقعية للمجتمع أكثر من علم الاجتماع الرسمي الصرف. لم تكن دراسته للحقائق والظواهر الواقعية تخلو من النقد. وخلال مدة إقامته في باريس، التي انتهت بنيله شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، كان منهمكًا في إقامة النشاطات الاجتماعية التي تصوغه إنسانًا واعيًا ومجاهدًا بارزًا، بدلًا من أن يقضي أوقاته منكبًّا على مطالعة الكتب فقط.

وفي تقديم لأحد كتب شريعتي يرى المقدم أن شريعتي بلور مفاهيم من داخل التصور الشيعي مثل الإمامة، العدالة، الشهادة، التقوى، التقليد، الحج، الصبر، الغيبة، الشفاعة، الهجرة، الفكر، الشرك والتوحيد تسطيع أن تدرس المجتمع الإيراني أكثر من الاصطلاحات الأوروبية؛ حيث أن ترجمة وتكرار مفاهيم وعلم الاجتماع الغربي، والتي تعبر عن نتاج لتحليل المجتمع الصناعي في القرن التاسع عشر في أوروبا والمجتمع الرأسمالي في النصف الأول من القرن العشرين، تبقى دون قيمة بالنسبة لنا، وذلك لعدم تضمنها أوجه الشبه مع حياتنا المعاصرة. ينبغي أن نحلل القيم والعلاقات الخاصة التي تبلورت في مجتمعنا، والتي تتطابق مع جوهر الحياة والسلوك الاجتماعي والحقائق الموجودة في المجتمع وردود الفعل النفسية للأفراد إزاء كل هذه الحقائق[2].

أما ظاهرة (الحياد) بالشكل الذي شاعت بين أوساط المتخصصين في علم

(1) المرجع السابق، ص ص30 31

(2) مقدمة كتاب الحج، ص ص46 48

كعلم الاجتماع فإن شريعتي لم يقبل بها. فالباحث عنده - كماسبق - هو الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، مصير الناس.

وقد نذر مالك بن نبي حياته كلها لعمله الفكري وعمل على تأصيل الأساس الفكري لنهضتنا، وآثر الحقيقة والتزم جانب الصدق والكفاح حتى أسلم الروح، لم تفتر العزيمة في بيان ولم يَهن له عزم في كشف كل زيف، تروج بضاعته في أسواق الثقافة ومراكز التوجيه.

وصفوة القول أن من أهم معالم المنظور حضاري عند مالك بن نبي وعلي شريعتي أنه مقترب منهاجي نقدي بنائي تراكمي، متجذر داخل حقول العلوم الاجتماعية من اجتماع وسياسة واقتصاد، عليم بمدارسها يتفاعل معها أخذًا وعطاء. المستوي التحليلي الرئيس عند مالك في معظم كتاباته هو الحضارة والأمة، نفس الأمر ينطبق على شريعتي في بعض كتاباته مثل "تاريخ الحضارة" وإن كان ركز في كثير من كتاباته على الشيعة. وتتنوع الوحداته التحليلية لديهما ما بين الجماعة والدولة والفرد. ونجح المفكران في إبداع وتطوير مفاهيم ارتبطت باسميهما: القابلية للاستعمار، إنسان مابعد الموحدين، المعادلة الحضارية عند مالك. والاستحمار، والعودة للذات عند شريعتي.

خاتمة

"الحضارة فن عمارة الأجوبة" هكذ تحدث أحد المفكرين الأفريقيين غير المشهورين وهو مسلم اسمه الشيخ حميدو كان[1]. هي فن يقوم على قواعد راسخة وقوانين وسنن جلية يستلزم إبداعًا متجددًا ناتجًا عن جهد إنساني. وتقتضي العمارة تصورًا للأولويات ووعيًا بالمآلات، ودراية بالواقع والظروف، وما تفرضه من شروط وقيود وما تطرحة من فرص وإمكانيات. وقبل الأجوبة تأتي الأسئلة

(1) جوزيف ياكوب، ما بعد الأقليات: بديل عن تكاثر الدول، ترجمة حسين عمر، (الدر البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 152.

الحقيقية المعبرة عن هموم المجتمع لا الأسئلة المستوردة. والحضارة إجابات مجتمع في مرحلة تاريخية عن أسئلة الوجود والمعرفة والقيم نظريًا وعمليًا.

انطلق مالك بن نبي، وعلي شريعتي من هموم مجتمعهم وأمتهم، ووعوا جيدًا مشاكله والقوانين التي تحكمه، وتميزا بقدرة كبيرة على الإبداع والتجديد في الرؤى والأفكار، وميزا بين الأساسي اللازم، والفرعي المكمل. وصاغا أسئلة مجتمعهم وأمتهم، واجتهدا في تقديم إجابات لها. ولم يكتفيا بذلك بل سعيا إلى تنفيذ هذه الإجابات ما وسعهم جهدهم، وهذا دأب المثقف والمفكر الحقيقي.

جمع بينهما في كتابتيهما عن الحضارة الخوف عليها والرغبة في تحقيقها، إلا أنهما لم يتناولاها من موقف مأزوم، بل من موضع الفهم لمشاكلها وشروطها ومسار تحقيقها.

واختلفا في المساحة التي خصصاها للدفاع عن العقيدة وتثبيتها، والتعليم والنقل للمعرفة، والتجديد والإبداع في الفكر، فبينما شغل الدفاع والتثبيت مساحة كبيرة من جهد شريعتي؛ حيث دافع عن التصور الشيعي ومفاهيمه في مواجهة طرفي الجمود والتغريب، كان جهد مالك منصبًا على الإبداع والتجديد. هذا لا يعني أن مالك لم يهتم بالدفاع عن العقيدة وكتابه الظاهرة القرآنية خير دليل عل ذلك، كما أن هذا لا يعني أن شريعتي لم يولِ الإبداع حقه، فكتاباته عن تاريخ الحضارة والاستحمار والنباهة شاهدة على إبداعه.

بقي القول إن القراءة الأولية لبعض كتابات مالك وشريعتي تدلنا على أن الحضارة كلية، وتظهر في أدق التفاصيل، وأنها منهجية وتُلمح في التصرفات التلقائية. وما كتباه وما قاما به من دور في حياة مجتمعيهما والأمة خير دليل على ذلك. فالحضارة كمفهموم ومنظور بالنسبة إليهما كانت هم العمر ومنهج حياة وطريقة عمل. وهي أيضًا ميدان بحث يحتاج إلى إعمال الفكر والاجتهاد المبدع.

كما أن الإمكانيات التي يتميز بها المنظور الحضاري لدى كل من مالك بن نبي وعلي شريعتي يمكن أن تستثمر في مقاربة العديد من القضايا والإشكاليات التي تواجهها المجتمعات المسلمة في واقعها الراهن الذي لم يتغير كثيرًا عن ما كانت تواجه أثناء فترة حياة هذين المفكرين. وتتمثل هذه الإمكانيات في مستويات التحليل التي تبنياها والمفاهيم التي أبدعاها ونقد الذات والآخر مع الانفتاح عليه.

مفهوم الحضاري
لدى الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي

أ. فاطمة حافظ[1]

نسعى عبر هذه الورقة إلى استجلاء دلالات وأبعاد مفهوم "الحضاري" لدى الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي[2] (ت1986)؛ فأين يقع المفهوم ضمن دائرة اهتماماته المعرفية؟ وما هو تعريفه له؟ وكيف يتشابك مع غيره من المفاهيم الإسلامية؟ وما هي خصائصه المميزة؟ وما هي الجوانب التطبيقية للمفهوم كما برزت لدى الدكتور الفاروقي؟

وابتداءً نشير إلى أن الفاروقي يعد من المفكرين الإسلاميين البارزين في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد ارتبط اسمه بالمحاولات الأكاديمية التي قام بها فريق من هؤلاء لنقد الأسس التي تأسست عليها المعرفة الغربية ومحاولة بلورة أسس نظرية للمعرفة الإسلامية، وهي ما باتت تعرف باسم "إسلامية المعرفة"، كما ارتبط اسمه بعدد من الأعمال الموسوعية ومنها: Historical Atlas of

(1) باحثة دكتوراه في آداب تاريخ.

(2) باحث ومفكر فلسطيني ولد في مدينة يافا عام (1921م) وحصل على بكالوريوس الفلسفة من الجامعة الأمريكية في بيروت عام (1941م) ورحل إلى الولايات المتحدة في أعقاب حرب فلسطين عام (1948م) وهناك حصل على درجتي الماجستير والدكتوراة، وقد عمل أستاذًا لفلسفة الأديان في عدد من الجامعات الأمريكية والكندية وله عدد من المؤلفات الهامة في هذا المجال، وهو من المنظرين الأوائل لإسلامية المعرفة، وقد شغل منصب أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حين تأسيسه عام (1981م).

the Religions of the World الأطلس التاريخي لديانات العالم، وأطلس الحضارة الإسلامية.

وبوصفه مفكرًا موسوعيًّا فإن أهم ما يميز الفاروقي معرفيًّا هو أنه يقارب خريطة واسعة من القضايا والإشكالات، وأنه يمتلك منهجًا يمكِّنه من تسكين القضايا الفرعية في إطار الخريطة الكلية، كما يمتلك بالضرورة قاموسًا يضم المفاهيم والمصطلحات يقارب القضايا انطلاقًا منه، وأخيرًا يميزه أيضًا الانتقال من الجوانب النظرية المنهجية إلى الجوانب العملية التطبيقية أي الانتقال من البنى الكامنة إلى التشكيلات البادية. وهي نقطة مهمة وتتضح بجلاء في مقاربته لقضية إسلامية المعرفة وفيها ينتقل بسهولة - واقتدار- من صياغة الأسس النظرية ثم قام بتحويلها إجرائيًّا إلى عدد من التطبيقات.

حمل عمل الفاروقي الموسوعي حول الحضارة الإسلامية عنوان (The Cultural Atlas of Islam) وقد شاركته زوجته لويس الفاروقي في إعداده، وقد ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان (أطلس الحضارة الإسلامية)، ويسترعي الانتباه أنه رغم المركزية التي يحتلها مفهوم الحضارة في مثل هذا العمل إلا أنه قد أتى متداخلًا إلى حد بعيد مع مفهوم التوحيد، المفهوم المركزي في منظومة الفاروقي المعرفية، وهو يرُدّ كافة المفاهيم الإسلامية إليه حتى أنها لتبدو تجليًا وانعكاسًا لهذا المفهوم الأم، وبالإضافة إلى علاقته بمفهوم التوحيد تمتد شبكة علاقات الحضاري لدى الفاروقي لتشمل أيضًا مفهومي الاستخلاف والأمة، ففي منتصف تلك الشبكة المفاهيمية الملتحمة يقبع مفهوم الحضاري، ويصبح من المتعذر استجلاء أبعاده إلا بتحرير علاقاته مع هذه المفاهيم الثلاثة.

أولًا: مفهوم التوحيد وعلاقته بمفهوم الحضاري

ينظر الفاروقي إلى مفهوم الحضاري بوصفه أحد المفاهيم التي تولدت عن مفهوم التوحيد، فالحضارة حسب تعريفه هي "العلاقة بين جوهر الإسلام

وبين الظواهر التي رسخت وجوده في التاريخ"[1] ونتاج تلك العلاقة هو المنتج الحضاري الإسلامي، والتوحيد هو جوهر الإسلام مثلما هو جوهر الحضارة، ويترتب على هذا الربط المفاهيمي أنه لا يمكن لإنسان كائنًا ما كان أن يساوي بين التوحيد - وما يشير إليه من الدين - كمطلق غيبي وبين المنتج الحضاري التاريخي الموسوم بالنسبية وإمكانيات القصور[2].

ولا يعني هذا أن التوحيد يشكل بالنسبة للفاروقي مجرد مفهوم عقدي يعكس تجربة إيمانية بل هو مفهوم له خواص تفسيرية عالية فبمقدوره أن يفسر العالم والحقيقة وبمقدوره أيضًا أن يجيب على الأسئلة الأنطولوجية الكبرى التي تواجه الإنسان، أي هو رؤية للعالم "world view"[3] ومفهوم بمثل هذا الشمول والتركيب لابد وأن يكون قابلًا للوصف والتحليل، وبحسب الفاروقي فهو يشتمل على خمس مبادئ سيكون لها تجلياتها الحضارية، وهذه المبادئ هي:

1 - **الثنائية**: وهذا المبدأ يشير إلى التمايز التام بين عالمي الخالق والمخلوق أي العالم الماورائي والعالم الطبيعي وهذا التمايز يجعل من المستحيل أن يتحد الواحد بالآخر، أو يحل الخالق في المخلوق أو يتسامى المخلوق ليصبح خالقًا.

2 - **الإدراكية**: ويعني هذا المبدأ أن العلاقة بين الخالق والمخلوق تؤسس على العقل الذي هو قوة فطرية أودعها الخالق في المخلوق كي يدرك إرادته، والإدراك يتحقق عن طريقين هما تدبر الوحي وملاحظة الطبيعة واكتشاف قوانينها التي أودعها الله.

---

(1) إسماعيل راجي الفاروقي ولويز الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص 26

(2) المرجع السابق، ص 27.

(3) أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بإسلامية المعرفة (هيرندن: إسلامية المعرفة، ع 42 43، شتاء 2006)، ص 28.

3 - الغائية: خلق الله تعالى الكون لغاية محددة ولم يخلقه عبثًا أو مصادفة، فهو كون منتظم ومنضبط بإرادة الله التي تتجسد في القوانين الطبيعية كما تتجسد في السنن الكونية التي ينبغي على الإنسان استنباطها والعمل وفق مقتضاها.

4 - القدرة الإنسانية: إذا كان الكون قد خُلِق لأجل غاية محددة فإن تحقيق تلك الغاية يغدو أمرًا ممكنًا بيد الإنسان في الزمان والمكان المتعينين ويستطيع تحقيقها في نفسه وفي مجتمعه، كما يستطيع تحقيقها في الطبيعة التي هيأها الله سبحانه وتعالى لتلقي فعل الإنسان بفعل مبدأ التسخير.

5 - المسئولية والحساب: بالنظر إلى تمتع الإنسان بالقدرة على تغيير نفسه ومجتمعه فإنه لابد أن يكون محاسبًا عن أفعاله وتصرفاته، والحساب بهذا المعنى يعد شرطًا لازمًا للمعيارية الأخلاقية التي ينبغي أن تؤطر أفعال الإنسان[1].

على ضوء تلك المبادئ يستنتج الفاروقي أن علاقة التوحيد بالفعل الحضاري تشتمل على جانبين: الأول، أثر المبادئ التوحيدية في تحفيز الفعل الحضاري. على حين يشير الثاني إلى الخصائص البنيوية التي طبع بها التوحيد الحضارة الإسلامية فتمايزت عن غيرها من الحضارات.

1 - أثر التوحيد في حفز الفعل الحضاري

يتألف التوحيد- كما أسلفنا - من عدد من المبادئ كان لها أثرها في تحفيز الإنسان المسلم على الفعل الحضاري، فالقول بإن الله هو الخالق يترتب عليه نفي الصدفة والعبثية عن العالم كما يعني أيضًا نفي الخرافة التي يصفها الفاروقي بأنها عدوة العلم والمانعة من التحضر وإزالتها شرط لابد منه لتطور العلم ونشوء الحضارة.

والتوحيد أيضًا دعوة لاحترام العقل بل وتقديسه إذ هو الأداة الوحيدة التي يدرك بواسطتها المخلوق الخالق، ونصوص الوحي تزخر بدعوة الإنسان المسلم إلى إعمال العقل في نفسه وفي محيطه الاجتماعي - أي هي دعوة مستبطنة لتأسيس

(1) إسماعيل راجي الفاروقي ولويز الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص 131، 133.

العلوم الإنسانية والاجتماعية - مثلما تدعوه للنظر في الظواهر الكونية واستنباط قوانينها أي أن يمضي قدمًا باتجاه تطوير العلوم الطبيعية كما يستنتج الفاروقي.

وهذه الدعوة الإلهية هي دعوة أبدية فـ"باب النظر والبحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه لا يمكن أن يغلق، وذلك لأن سنن الله في خلقه غير محدودة فمهما عرفنا منها ومهما تعمقنا في هذه المعرفة فلا يزال هناك المزيد منها ليكتشف ويسخر"(1).

والتوحيد يتضمن أن الإنسان لم يخلق عبثًا وإنما خلق من أجل غاية محددة هي عمارة الأرض التي جعلها الخالق سبحانه وتعالى مستجيبة للفعل الإنساني بموجب مبدأ التسخير، والإنسان بهذا المعنى مخلوق يمتلك مقدرة على البناء الخلاق، والعمل على إطلاق هذه المقدرة الإنسانية شرط أساسي لتشييد الحضارة. ويذهب الفاروقي إلى أن التوحيد وحده هو الذي استطاع أن يطوِّر حضارة تقف موقفًا متوازنًا من الإنسان ففي حين أن الحضارة الإغريقية قد طورت اتجاهًا إنسانيًا قويًا وصل إلى حد تأليه الإنسان فإن الحضارة المسيحية قد وقفت على النقيض منها فهبطت بمرتبة الإنسان عبر "الخطيئة الأصلية" حتى اعتبرته مخلوقًا هابطًا. أما الحضارة الإسلامية فهي وحدها التي احترمت إنسانية الإنسان دون تأليه أو تحقير.

وأخيرًا يشير التوحيد إلى أن الإنسان سوف يحاسب على أعماله وأن عليه وهو يقوم بما هو مكلف به من عمارة الأرض أن يفعل ذلك في إطار من الضوابط الأخلاقية الكفيلة بعدم انتهاب الطبيعة وسلب حقوق الكائنات من حقها فيها، وهذا التشديد على الفعل الأخلاقي هو "الضمانة الأكيدة لإنتاج حضارة متوازنة قادرة على إصلاح ذاتها" حسبما يستنتج الفاروقي.

(1) إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986) سلسلة إسلامية المعرفة رقم1، ص 92 93.

2 - الخصائص البنيوية للحضارة الإسلامية

لقد استطاع التوحيد بوصفه المفهوم المركزي والمبدأ الإسلامي الأكثر تأثيرًا أن يطبع الحضارة الإسلامية بعدد من الخصائص التي أكسبتها شكلها الخاص وميزتها عن غيرها من الحضارات، وهذه الخصائص هي:

- الوحدة

تعد الوحدة أحد السمات المميزة للحضارة الإسلامية إذ لا يمكن أن توجد حضارة من دون وحدة مثلما يذهب الفاروقي، وتعني الوحدة عملية انصهار العناصر المادية والبنيوية والعلائقية التي تتألف منها الحضارة وذلك بفعل وجود مبدأ يوحد هذه المبادئ ويكتنفها في إطاره، وهذا المبدأ هو التوحيد الذي استطاع أن يقوم بعملية هضم واستيعاب وتمثل لعدد ضخم من العناصر بعضها أصيل وبعضها وافد، بحيث استطاع أن يجمع هذه العناصر في نسق تراتبي منتظم محدد العلاقات الداخلية والمعالم الخارجية.

وبحسب الفاروقي فإنه ليس هناك حضارة استطاعت أن تحتفظ بنقائها الداخلي تمامًا فجميع الحضارات تقتبس من غيرها، وهذا ليس مما يعيب أي حضارة "ولكن مما يشين أي حضارة أن تكون قد جمعت عناصر أجنبية وحسب أو أن تكون فعلت ذلك بشكل متنافر من دون إعادة تشكيل واستيعاب وتمثل... ولكن إذا نجحت الحضارة في تحويل تلك العناصر وتمثلها في نظامها فإن عملية التمثل هذه تعدو دليلًا على حيويتها وحركيتها وإبداعها" وعملية الاقتباس من الحضارات الأخرى ليست مطلقة تمامًا عند الفاروقي بل هي عملية مقيدة بقيد توافق واتساق هذه العناصر المقتبسة مع مبدأ التوحيد الذي يعد "المبدأ الأعلى ومقياس المسلم ومعياره في مواجهة الديانات والحضارات الأخرى.. فما يتفق مع هذا المبدأ يتم قبوله وتمثله وما لا يتفق يتم رفضه وإدانته"[1].

(1) إسماعيل راجي الفاروقي ولويز الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص135.

● العقلانية

هي إحدى الخصائص المميزة للحضارة الإسلامية، والقول بإن الحضارة الإسلامية هي حضارة عقلانية لا يعني بأي حال أن العقل مقدَّم على الوحي بل يعني أن العقل يمكن أن يقود مفسري الوحي إلى تفسيرات جديدة مدعومة بالعقل، ووفقًا للفاروقي فإن العقلانية الإسلامية تستند إلى ثلاثة قوانين هي: رفض ما يخالف الواقع، وإنكار اجتماع النقيضين، والانفتاح على الأدلة العقلية الجديدة، وهذه القوانين تحمي المسلم من الانغلاق وتتيح له الانفتاح على الأدلة والأفكار الجديدة التي تنتجها الحضارات الأخرى وتمنحه الحق في قبولها في حال ثبوت صحتها.

● التسامح

يفيد التسامح[1] بوصفه أحد الخصائص المميزة للحضارة الإسلامية أن على المسلم أن يقف موقفًا متسامحًا على عدة مستويات: الأول: مستوى قبول الأفكار المخالفة التي يحكم سلوك المسلم تجاهها مبدأي اليسر الأخلاقي والسعة التي تتصف بها الحضارة الإسلامية وتجعلها قادرة على تقبل الأفكار الوافدة الجديدة فتغتني بها وتزداد ثراءً. والثاني: مستوى تقبل الاختلاف الديني، فالتسامح يعني "القناعة بأن لدى الناس جميعًا إدراكًا فطريًا يعينهم على معرفة الدين الحق، وتبين إرادة الله، والتسامح قناعة بأن اختلاف الأديان مرجعه التاريخ.. فوراء تنوع الأديان

(1) في الواقع لا يشاطر بعض المفكرين الإسلاميين الدكتور الفاروقي الرأي في أن التسامح Tolerance يعد مبدأ للحضارة الإسلامية، فالمؤرخ قاسم عبده قاسم يعده مفهومًا كنسيًا تخلق في ظل الحروب الدينية في العصور الوسطى لحقن دماء الفرقاء المسيحيين وبالتالي فهو ليس قادرًا على أن يمتد ليكون أساسًا لصوغ العلاقات بين أتباع الديانات المختلفة، انظر: قاسم عبده قاسم، المسلمون وأوروبا: التطور التاريخي لصورة الآخر، القاهرة: دار عين، 2008. أما رضوان السيد فيعتقد أن الحضارة الإسلامية استطاعت أن تطور منظومة إنسانية أكثر رحابة تجاه الآخر أسماها منظومة التعارف وقد استمدت اسمها من قوله تعالى "لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم" وهذه المنظومة التعارفية هي المقابل الإسلامي لمنظومة التسامح الغربية، انظر تفصيلات ذلك في: رضوان السيد، الدين والمجتمع والدولة في العلاقات والمصائر والمرجعيات، التسامح، العدد السابع عشر (عمان، شتاء 2007) ص 18.

يوجد الدين الحنيف دين الله في البدء قبل أن يتطبعوا بما يجعلهم أتباع هذا الدين أو ذاك"[1]. والثالث: مستوى تقبل أرباب الديانات؛ حيث يحيل التسامح المواجهة والإدانات المتبادلة بين أهل الأديان إلى دراسة علمية تتناول نشوء الأديان بغرض فصل التراكمات التاريخية عن معطيات الوحي الغيبي والكشف عن جوهر الوحدة بين هذه الأديان. والرابع: مستوى التقبل الأخلاقي الذي يشكل حصانة للمسلم تحول بينه وبين اعتناق أي نزعات أو فلسفات عدمية تشاؤمية تحول بينه وبين التنكب عن أداء مهمته الأساسية في إعمار الأرض.

ثانيا: مفهوم الاستخلاف وعلاقته بمفهوم الحضاري

تتسع علاقات مفهوم الحضاري كما يرسم معالمها الدكتور الفاروقي لتشمل مفهومين قرآنيين آخرين هما مفهومي الاستخلاف والأمة. والاستخلاف هو حمل الإنسان للأمانة الإلهية التي تجعله أهلًا وكفؤًا لكي يقوم بمقام الخلافة عن الخالق في الأرض، والاستخلاف كما يذهب الفاروقي هو جوهر إنسانية الإنسان ومعناها ومحتواها وذلك حين يؤهله لممارسة وظيفته الكونية التي مجملها السعي لتعمير الكون وتثميره حتى يصبح قادرًا على الوفاء بحاجيات الإنسان المختلفة سواءً حاجيات مادية، أم فكرية، أم جمالية، على أن يتم ذلك ضمن إطار من القيم الأخلاقية.

وتأسيسًا على هذا يذهب الفاروقي إلى أن التكليف الإلهي للإنسان بعمارة الأرض-الاستخلاف - ترادف تمامًا دعوة الإنسان لإنشاء الحضارة التي تصبح مقتضى أمر الله تعالى للإنسان بحيث تصبح الغاية من وراء عمارة الأرض وإنشاء الحضارة هي "تمحيص الإرادة البشرية، وأن يبرهن البشر على أهليتهم من الناحية الأخلاقية على [إمكانية] القيام بهذا"[2]. ويضيف الفاروقي أن التجربة الحضارية الإسلامية تفيد بأن المسلمين قد فهموا الاستخلاف عملًا سياسيًّا في المقام الأول؛ ولذلك أطلقوا على

(1) إسماعيل راجي الفاروقي ولويز الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ص 138.

(2) إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، ص99.

التنظيم السياسي الذي اشتملهم اسم "الخلافة" وهذا الفهم له ما يبرره تمامًا فنصوص الوحي قد ربطت فعل الاستخلاف بإقامة السلطان السياسي كما في قوله تعالى "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم" (النور:55)، ولكن هذا الفهم وإن ارتبط تاريخيًّا بكيان سياسي محدد المعالم إلا أنه لم ينفصل عن تجربتي المسلمين الإيمانية والحضارية بحيث أصبح من المتعذر أن يعبر المسلمون عن أنفسهم من دون خلافة[1].

ثالثًا: مفهوم الأمة وعلاقته بمفهوم الحضاري

الحلقة الأخيرة من حلقات علاقة مفهوم الحضاري هي علاقته بمفهوم الأمة، والأمة لدى الفاروقي هي نظام كوني اجتماعي نشأ بفعل التوحيد "فلا توحيد إلا بالأمة، فالأمة هي مجال المعرفة ومجال الأخلاق ومجال الخلافة والإيجابية" وبهذا المعنى هي أساس قيام الحضارة وشرطها الذي لا تتحقق من دونه[2*] وهذا ما توصل إليه حي بن يقظان إلى اكتشاف حقيقة التوحيد وكان عليه بعد ذلك أن يرحل بحثًا عن "الأمة" التي يكتمل بها معنى الحقيقة التي آمن بها[3].

والأمة في المفهوم الإسلامي كما في الخبرة التاريخية ليست كيانًا عنصريًّا، فالإسلام يمقت العنصرية التي تقترب لدى الفاروقي من مفهوم الشرك وذلك لأنها تعني الخروج على أوامر الخالق المتعلقة بالأخوة الإنسانية وكم من دماء بشرية سفكت باسمها، وهي أيضًا ليست كيانًا عرقيًّا فهي عبارة عن تجمع من أعراق وثقافات ولهجات مختلفة، مثلما هي كيان لا تحده الجغرافيا أو التاريخ بل هي

(1) المرجع السابق، ص 96،100.

(2) في الحقيقة لا يمضي الدكتور الفاروقي بعيدًا في توضيح أبعاد العلاقة بين الأمة والحضارة، وكيف تكون الأمة هي شرط قيام الحضارة، ولعله يقصد أنها المعين البشري والروحي الذي تستقي منه الحضارة وأنه لم توجد حضارة في التاريخ إلا وكان وراءها أمة نشطة ناهضة.

(3) إسماعيل راجي الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد 27 (شعبان- رمضان- شوال 1401هـ 1981م)، ص9 27.

كيان كوني فضفاض يوجد أينما وجد التوحيد.

وعلى الرغم من أهمية الأمة إلا أنها ليست التشكيل الوحيد الذي يحظى بالأهمية داخل النسق الحضاري الإسلامي، فهناك الأسرة الوحدة الأولى في التنظيم الاجتماعي الإسلامي والنواة الأولى للأمة، والتي يحرص الإسلام على دعمها ودعم كل تشكيلاتها الممتدة عبر سلسة ممتدة من تشريعات الإرث وذلك ليشير إلى أهميتها ضمن الكيانات الاجتماعية الأكبر، ووراء الأسرة توجد الدائرة الإنسانية الواسعة التي تتسع لتشمل شركاء الإنسانية جميعًا، وهذه التشكيلات الثلاثة هي التي تحظى بدعم واعتراف الإسلام، أما ما عداها من تشكيلات تستند إلى العرق أو الطائفة أو الإقليم فهذه لا يعترف بها الإسلام وفق ما يعتقده الفاروقي[1].

استعمالات المفهوم: من التنظير إلى التطبيق:

تركزت اهتمامات الفاروقي المعرفية في ثلاث محاور كبرى هي:

1 - دراسة فلسفة الأديان.

2 - ونقد وتمحيص الأسس المعرفية التي تأسست عليها المعرفة الغربية.

3 - وأخيرًا محاولة الإسهام في صياغة نظرية "إسلامية المعرفة".

وضمن هذه المحاور الثلاثة نجد حضورًا وتوظيفًا لمفهوم الحضاري إلا أنه يتجلى كأشد ما يكون الحضور في نقطتين نود التركيز عليهما في هذا الموضع. النقطة الأولى هي نقده العميق للمعرفة الغربية وإدراكه أنها تعبر عن نموذج معرفي ملحد وثيق الصلة بالحضارة الغربية، والواقع أنه لم يكن ممكنًا للفاروقي القيام بهذا النقد المكثف لو لم يكن مستبطنًا وواعيًا أنه ينتمي إلى نموذج معرفي توحيدي تجسد عبر الحضارة الإسلامية، وهذا النموذج المعرفي التوحيدي يمتلك رؤى مغايرة حول الكون والمعرفة، وهو قادر على أن يسهم في تقويم النموذج المعرفي الغربي، وأن يقدم نموذجًا معرفيًا بديلًا أكثر إنسانية وأكثر تعبيرًا عن الإرادة الإلهية. من جهة ثانية

(1) إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، ص 111، 105.

فإننا نلمح ذلك الاستلهام الواسع من النموذج الحضاري الإسلامي والذي برز أثناء محاولته صياغة الأسس النظرية لإسلامية المعرفة، ويكفي أن نشير إلى أن مبادئ إسلامية المعرفة وأهمها وحدة الحقيقة ورفض التعارض بين العقل والوحي هي ذاتها السمات التي ميزت الحضارة الإسلامية ومنحتها طابعها المألوف.

والنقطة الثانية هي ما يتعلق بدور المفهوم الحضاري في تصحيح النظام التعليمي في العالم الإسلامي، وهنا يفترض الدكتور الفاروقي أن إصلاح هذا النظام ينبغي أن يتم عبر دمج نظامي التعليم العلماني والديني في نظام تعليمي واحد، وغرس الرؤية الإسلامية وهذه تتحقق من خلال فرض دراسة الحضارة الإسلامية في كافة مراحل التعليم الجامعي بحيث تشمل كافة التخصصات الجامعية وجميع الطلاب حتى وإن كانوا غير مسلمين، وبحسب الفاروقي فإن مثل هذه الدراسة من أهم ما يحصن أفراد الأمة أمام العقائد الأخرى الساعية للتأثير عليهم، وهي التي تعزز الانتماء لهذه الحضارة إذ أنه لا يمكن أن يكون الفرد قادرًا على إدراك ذاته دون أن يعرف أسلافه ودون أن يدرك موقعه وموقفه من الحضارات الأخرى[1].

(1) المرجع السابق، ص 47.

الحضاري..
المفهوم والمنظور عند المستشار البشري

مروة صبحي[1]

مقدمة:

يدور جدل كبير حول " مفهوم الحضاري"، ويتراوح بين مختزل لهذا المفهوم بحيث يضيق ليقتصر على الشأن الديني، وبين من قد يوسع هذا المفهوم بحيث يشمل كل شيء. ومن هنا كان من المهم تحرير هذا المفهوم وتحديده بجميع امتدادته ونفي الدلالات المغلوطة عنه، وذلك من خلال رسم خريطة مفاهيمية لمفهوم "الحضاري" عند نماذج فكرية عربية وإسلامية من خلال كتاباتهم.

ولقد عني الباحث هنا باستكشاف الخريطة المفاهيمية لمفهوم "الحضاري" عند المفكر المستشار طارق البشري، على النحو التالي:

مفهوم "الحضاري" عند الحكيم طارق البشري:

إن هذه الورقة ليست إلا نتاجًا لمجموعة من القراءات لم تستوعب كل ما كتب سيادة المستشار طارق البشري. حاول فيها الباحث استخلاص بعض الأبعاد والمدلولات لمفهوم الحضاري من أجل رسم خريطة مفاهيمية حوله.

ويمكن استهلال هذه الورقة بمقولة للبشري قد تكون مناسبة في هذا الموضع حيث يقول:

---

(1) معيدة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة.

" إننا ذوي حضارة ضاربة بجذورها، وإننا لا ننشيء منشآتنا في أرض فضاء كما فعلت أمريكا بعد استعمار الأوروبيين لها، ولكننا ننشىء الجديد في أرض كثيفة العمار بالقديم فلابد أن يكون على علاقة به وعلى تجاوب معه وترابط، وعندئذ سيصبح ذا طابع حضاري باقٍ ومستمر ومتجدد".

لقد تناول المستشار البشري مفهوم الحضاري من أبعاد متعددة يمكن الوقوف على كل منها ولكنها في مجملها قد تستهدف بالأساس " استقلال الذات الحضارية".

إن مفهوم "الحضاري" عند البشري لا ينصرف على المعنى الواسع - غير المحدد- أكاديميًا وعلميًا، بل يمكن القول إنه مفهوم محدد المعالم والأنساق والأبعاد وفق مناهجه في النظر التي ينطلق منها، كذلك لم يقتصر البشري على كل ما هو إسلامي عقيدي بحيث يصبح كل ما هو غير إسلامي "غير حضاري" فلقد أقر أن الغربي كذلك حضاري، ومن ثم فمفهوم الحضاري مفهوم نسبي وليس مطلقًا يمكن تعميمه. ولكن هذا لا يعني أن البشري ينكر القول بإن الإسلامي غير حضاري، وكذلك لم ينصرف مفهوم "الحضاري" لديه إلى "الحداثي"، "المعاصر"، بل هو عنده تراثي متجدد. وعليه فإن هذه الورقة ستقدم مفهوم "الحضاري" لدى البشري من خلال محورين: الأول يتعلق بالمنظور الحضاري عند البشري أو منهج النظر - حسب تعبيره- الذي يؤسس لمفهوم الحضاري، والثاني خاص بأبعاد ودلالات مفهوم الحضاري.

المنظور الحضاري عند البشري:

إن أغلب الدراسات الفكرية تعاني من أزمة "هجرة قضية المنظور"، فتحديد المنظور الذي ينطلق منه المفكر في معاجلة لمفهوم محدد، أو الذي يطل من خلاله عند معالجته لقضاياه الفكرية مسأله غاية في الأهمية.

ويعتبر الحكيم البشري بحق مدرسة يمكن التعلم منها كيفية تحديد المنظور أو- حسب تعبيره- منهج النظر. إن المستشار البشري ينطلق من منظور حضاري يمكن وصفه "بالشامل" حيث يتمثل جوهر مشروعه الفكري في "استقلال الذات الحضارية"، حفظ

كيان الأمة الجامعة، فالأمة -عند البشري - أهم عناصر المعادلة الحضارية.

ومن ثم تتجه أجندة البشري الفكرية نحو حفظ كيان الأمة وأصول بقائها وشروط استمرارها، وسنن ترقيتها وعمارتها، حفظ دينها وشرعيتها، وأصول مرجعيتها وسنن فاعليتها، حفظ نفوس الأفراد وكيانات الأمة، وحفظ نسلها، الذي شكل أصول مادتها العمرانية وتنميتها البشرية، ثم تَرِد عناصر حفظ العقل الفردي والجمعي، ثم تَرِد في النهاية عناصر الحفظ المادي (حفظ المال) كرمز لأصول العمران المادي بكل تجلياته وتكويناته، والتي تعتبر في النهاية من أهم محصلات تفاعل عناصر الحفظ الأخرى وتكاملها وتكامل الفعاليات المتنوعة للأمة وتكافل عناصرها.

فهو يرى أولويات لبناء وتأسيس الأمة الجامعة، ويرى تحديات وأخطار تحدق بالأمة وتهدد كيانها ووجودها وعمرانها فيهتم بدائرة الضروري في البحث والمنهج، يتحرك صوب تأصيل المرجعية الجامعة، والمنهج الضابط. فهو دائمًا يتحرك صوب أعلى درجات فقه السفينة، ويشيع عناصر ثقافة السفينة وفق أصول علمية وفكرية ومنهجية في إطار "منظور حضاري شامل".

ومن ثم يمكن استخلاص أركان أساسية يقوم عليها المنظور الحضاري "الشامل" لدى الحكيم البشري، على النحو التالي:

- إن المنظور الذي يطل من خلاله البشري على مفهوم الحضاري ينطلق من قاعدة أساسية ألا وهي "الأمة الإسلامية" حيث ينطلق من رحاب أوسع، فكما سبق الذكر أنها تشكل أهم عناصر المعادلة الحضارية لديه.
- ومن ناحية أخرى، يؤسس المنظور الديني الذي ينطلق منه البشري على رؤية كلية لتأريخ العصر في ترابط وتواصل وتفاعل بين مراحله على نحو يبين مقولة "وحدة تاريخ الأمة"، ومن ثم خطورة النظرة الجزئية القطرية للتاريخ الإسلامي وخطورة إلحاق هذا التاريخ وتبعيته في ظل مقولة

"وحدة التاريخ العالمي" وهو يعبر عن ذلك بقوله "إن أساس النظر عندي أن ثمة أصولًا وإطارًا مرجعيًّا أرى وجوب الحفاظ عليها وهي إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعي والحضاري وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوية والشعور بالانتماء لدى الجماعة... إن تجريد مراحل التاريخ البشري من تلك الخصائص الحضارية المتميزة لكل من الشعوب تطمس ذاتيتها، ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التي تفِد بحساباتها تقدمًا وعصرية وحداثة، وبحسابات تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشري كله، وأن واقعه هو مدينتنا الفاضلة".

كذلك ترتبط تلك الرؤية الكلية للتاريخ بتعميق فهم الحاضر، فإن إعادة القراءة للتاريخ أو الاستعراض الطولي المرحلي للتاريخ المعاصر (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) ليس غاية في حد ذاته لدى البشري بقدر ما هو وسيلة لفهم الحاضر. كذلك من الركائز الأساسية لمنظور البشري- حيث يعد الشغل الشاغل لفكر البشري في أغلب كتاباته- هو مشكل الوافد والموروث، أو على حد تعبيره - آفة الآفات- التي تعاني منها الأمة، أي "الصدع"، "الانقسام" و"الازدواجية" بين الوافد والموروث، نتيجة النقل عن الغرب سواء على صعيد الفكر أو الحركة أو المؤسسات والنظم، وهي الحالة التي تجذرت جذورها في خبرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأثمرت ثمارها في القرن العشرين، وذلك في ظل التنامي المتصاعد للتدخلات الخارجية درجة ونوعًا. ومن أقوى التعبيرات عن شعور البشري بوطأة هذه الآفة قوله: " نشكو من صدع هائل في حياتنا الفكرية ورؤانا الحضارية، وهو صدع لا يشق المجتمع فقط ولكن يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفين... ونجد شقًا طوليًّا يفصل المجتمع الواحد، ويقطعه كأنة ضربة السكين في الجسم الحي..". وهذا هو الهَمّ الجوهري الذي شغل فكر البشري فتصدى له

بأبعاده المختلفة أسبابًا ومظاهر وعواقب وسبلًا للمواجهة.

وينطلق منظور البشري لمشكل الوافد والموروث من ثنائية: التحديات/ الاستجابات. وبالتالي فإن رأب الصدع وإقامة جسور من أجل لم شمل الأمة وترميم ما انصدع من أبنيتها وهياكل مؤسساتها هو أفكار تعبر عن "فقه الاستجابات" التي يؤسس عليها البشري منظوره الحضاري. ومن أمثلة "رأب الصدع"، أو "فقه الاستجابات" في منظوره طرحه لفكرة "المشروع الوطني" ومقتضياته ومتطلباته، ومن قلب هذا الطرح بكل تفاصيله يبرز تمسك فكر البشري بالذات الحضارية المستقلة ذات الجذور، وضرورة الانطلاق منها لصالح الجماعة، وليس لصالح الآخر، وانطلاقًا من قواعدنا وأسسنا. بعبارة أخرى يكمن في قلب المشروع الوطني لدى البشري غاية رأب الصدع، والتي بدونها لا تقوم الذات الحضارية المستقلة.

أبعاد ودلالات مفهوم الحضاري عند المستشار البشري:

يتميز مفهوم"الحضاري" عند البشري بأبعاد ذات دلالات متميزه؛ ولأن المستشار "البشري" قاضٍ ومؤرخ ومفكر وفقيه، فلقد أصبغ مفهوم الحضاري بصبغة متميزة تتجمع فيها جميع تلك الخبرات السابقة.

وسيوضح الباحث ما تيسر له من الفهم والاستيعاب المتواضع لأبعاد مفهوم الحضاري في أدبيات المستشار البشري كما يلي:

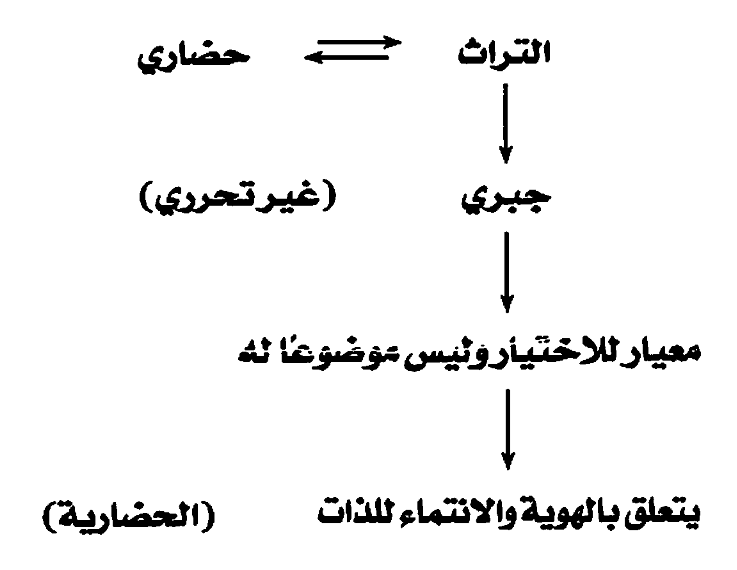
- **البُعد التراثي (نسبة إلى التراث أو الموروث)**

يمكن استخلاص معنى لمفهوم الحضاري من أزمة مشكل الوافد الموروث - آفة الآفات - التي يتبلور حولها فكر المستشار البشري؛ حيث يرى الحكيم البشري أن المشكل يتمثل في أن آباءنا في الماضي كانوا يتساءلون عما نأخذ من الوافد، على أساس أننا نقف على أرض الموروث، أما حاليًا فنتساءل عما نأخذ من الوافد والموروث معًا؟! وهذا يعني أننا قد سوينا بينهما كما لو كنا بعيدين عنهما معًا.

والتراث يعني: ما آل لمجتمع راهن عن الأجيال الغابرة له، من قيم ونظم

وأفكار، ومن عادات وأخلاق وآداب، فهو معيار للاختيار وليس موضوعًا له، وهو حاكم للاختيار وليس محكومًا به. والتراث- وفقًا لما سبق- ليس أمرًا خارجًا عن الذات الحضارية "القيم والأفكار والنظم" في الاجتهاد في فروعه واختيار البدائل من داخله والزمان والمكان، وأن أمر الذات مع كيانه وأصوله أمر هوية وانتماء.

ويمكن إجمال ذلك القول السابق في الرسم التوضيحي التالي:



ويرى البشري أن أصل المُشكِل "الحضاري" عندنا في الأمة العربية والإسلامية وأهم عناصر المعادلة الحضارية لديه هو مشكل يتعلق أو يتمثل في أزمة الوافد والموروث. إذ بدأت الأزمة عندما تمت محاكاة الغرب عقائديًا وفكريًا وليس فحسب محاكاته تنظيميًا.

ويعبر عما سبق مقولته البليغة في هذا الصدد؛ حيث يقول: " فلم يعد الأمر أشياء موزونة ومقيسة ومكيلة نستوردها، ولا ثمرة نطلبها، ولكن بدأنا نستورد الميزان نفسه وأداة المقياس والمكيال وبدأنا نطلب الشجرة وتربتها وسنرى بعد ذلك بعشرات من السنين، كيف أننا بسبب ما جرى في هذه الفترة التي تتخلل

نهايات القرن المنصرم وبدايات القرن الحالي صرنا نتتج الغرب ونعيد إنتاجه في مجتمعاتنا، أي صرنا ننتج ما نتضارب معه، ومن ثم لم يعد الأمر أمر محاكاة في رسم نبينه، أو في ثوب أو أسلوب علم نترسمه، أو نموذج تنظيم يؤسسه، ولكنه صار انتشار أرض حضارية فكرية جديدة وغرسًا جديدًا ومعايير جديدة للتقويم والاحتكام وأمسى يكون قاعدة للشرعية ومناهج للفكر".

بعبارة أخرى فإن المشكل الحضاري لدى الحكيم البشري ترادف مع المشكل التراثي، أي الذي يتعلق بأزمة الوافد أو الموروث كما سبق.

- **البعد غير الأممي (الخصوصية):**

نتيجه لأزمة "الوافد والموروث" يرفض البشري أن يؤول مفهومه الحضاري كمعنى أممي "عصري" أو "معاصر"؛ حيث يمثل مفهوم المعاصرة أو وحدة العصر مفهومًا محوريًّا في فكر البشري يصب فيه وعنده مفاهيم وقضايا أخرى.

فلقد أوضح البشري تطور دلالات مفهوم "المعاصرة"، عبر مراحل مختلفة: فالعصري أو المعاصر الأصل فيه "كمعنى مطلق" أنه يشير إلى مفهوم الزمن، ولكنه كان يُشار إليه بمعنى (modern) أو حديث بالمعنى الاجتماعي الذي يشير إلى أساليب وأنماط الحياة وسبل العيْش أو عادات الملبس والمشرب والمسكن.

ثم أصبح له دلالات كمعنى سياسي، فمع العشرينيات والثلاثينيات استخدم ليشار به إلى قوى الاستبداد السياسي.

ثم بعد ذلك تطور ليشار إليه كمعنى أممي، فصار العصر يمثل وحدة جامعة تضم العصرين جميعًا في العالم أجمع، بحسبانها تشكل وحدة انتماء حضاري أممي وعليه أضحى مفهوم العصري أو المعاصر مقابلًا للتخلف، وليس الرجعية (أي الرجوع إلى الماضي أو التراث).

وبالتالي انقسم العالم إلى معاصرين ينتمون إلى العصر، وقسم آخر لا ينتمي

إلى العصر أي متخلفين غير حضاريين، وبالتالي أضحى مفهوم العصر كمفهوم حضاري يشير إلى الحضارة الغربية ومنجزاتها وتقدمها، وذلك بفعل هيمنتها على العالم:

ولقد انتقد البشري هذا المعنى الخاطئ عن مفهوم الحضاري، خاصة وأن هذا المعنى قد انطبع في الوعي الجمعي للأمة الإسلامية العربية، وما يدلل على ذلك أنه قبل الاستقلال الوطني الذي يتعلق بغازٍ ومغزو أو مستعمِر ومستعمَر، بعد الاستقلال صار التصنيف يتعلق بمعاصر ومتخلف؛ حيث كان التصنيف الأول يفيد تبادلًا في السببية، فكان سبب التبعية هو المتبوعية، أما في المنظور الجديد، فقد افتقد هذا التبادل السببي، وارتدت السببية إلى الذات، وقامت العلاقة بين النامي والمتخلف لا على أساس تبادل السببية ولكن على أساس تقويض ما في الذات من عناصر تعوق سعينا في التشبه بالمجتمعات المتقدمة. وهذا يعني في التحليل الأخير، أن البشري قد فلتر مفهوم الحضاري من المفاهيم الأخرى التي كانت تشوبه مثل مفهوم الأممي العالمي، أي أن تصب كل الحضارات في الحضارة الغربية ليصبح كل ما هو حضاري أممي، كذلك أزال الركام من على مفهوم المعاصر أو العصري كمفهوم حضاري؛ حيث يعتقد المستشار البشري أن المواكبة الزمنية لا تدل على وحدة العصر "المعاصر" أي وحدة الظروف والأوضاع المحيطة بكل جماعة "حضارية" متميزة عن الجماعات الأخرى.

فالعصر كمفهوم حضاري يعني عند البشري التقاء الزمان بالمكان" وذلك حتى لا ينقطع المكان عن الزمان، ونكون في بلادنا ولكن نحيا في عصرهم "الغربي". وحتى لا يكون المعاصر لدينا "من القيم والنظم والأفكار" هو الذي لم ينحدر من ماضينا (تراثنا) متميزًا عنه بمحض اختلاف الزمان، وإنما وفد إلينا اقتحامًا وأفاد القطعية مع ذلك الماضي.

- **البعد المرجعي الشرعي:**

من أجل أن يكون للحضاري بعد أو دلالة مرجعية شرعية ينبغي أن يفيد ذلك "المرجعي الشرعي" في قوة التماسك للجماعة أو الأمة، وبالتالي يحدد "الذات" التي يتشكل منها الضمير (نحن)، وهي تشكل ذهني غير قابل للانقسام ولا للتجزؤ فهي مضمون الإطار الجامع وركيزة التكوين النفسي المشترك للذات "الحضارية".

فالحضاري يتمثل - عند البشري- في كونه إطارًا ثقافيًّا مرجعيًّا عقيديًّا (يرجع للشريعة الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية) للأمة الواحدة، وكل أمة تتكون من جماعات فرعية مختلفة يجب أن تنتمي في النهاية إلى ذلك الإطار المرجعي الشرعي الشامل النابع من الذات الحضارية، ويتحقق ذلك من خلال الانتماء لعقيدة مشتركة، لغة مشتركة، اتصال جغرافي، وامتداد تاريخي، فتشكل الأمة بذلك تكوينًا نفسيًّا مشتركًا شعوريًّا بالانتماء المشترك.

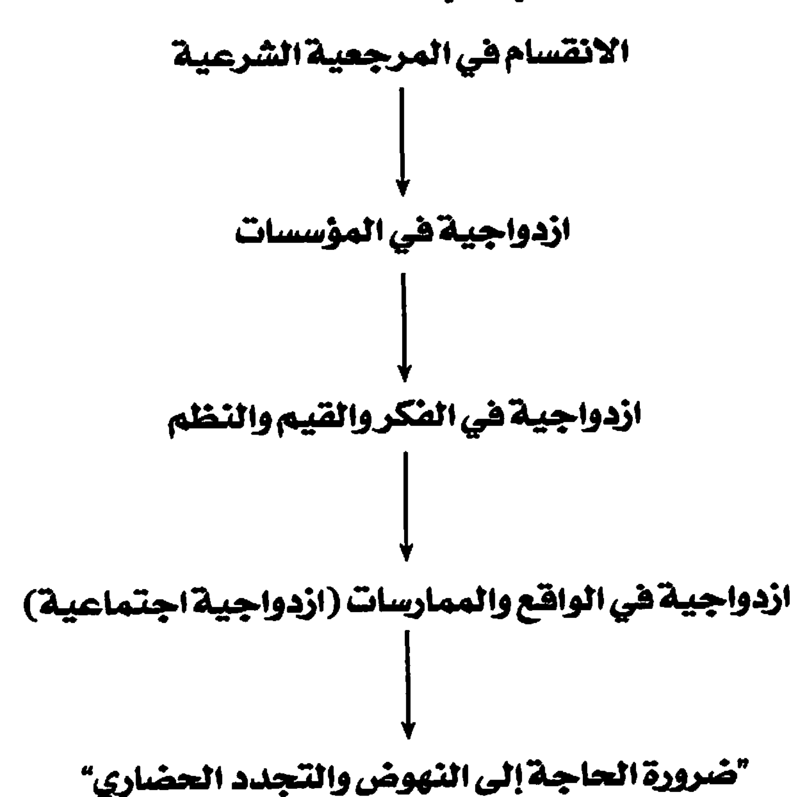
ولأن فكر المستشار البشري ينطلق من الواقع أو ما قد يسميه البعض "فقه الواقع" فالواقع يشهد حالة من الانقسام للمرجعية الشرعية، أدت تلك الحالة إلى الازدواجية بين مرجعيتين، مرجعيه شرعية مستمدة من المعتقدات والقيم الإسلامية، والأخرى مرجعية وضعية "علمانية" سادت وسيطرت على واقعنا المعاش مع سيطرة النفوذ الغربي على بلادنا، حالة من الانفصال والازدواج في المؤسسات التعليمية والفكرية والسياسية والاقتصادية والإدارية؛ حيث أصبح لدينا نتيجة لذلك:

- الفكر الديني يقابله الفكر العلماني.
- التعليم الديني يقابله التعليم العلماني الأجنبي.
- النظام القانوني في الشريعة يقابله النظام القانوني من الغرب خاصة فرنسا.
- النظام الحكم الفردي يقابله نظام الحكم النيابي.

• النظم التقليدية في الإدارة تقابلها الإدارة الحديثة.

• الإنتاج الفردي والعائلي يقابله نظام الشركات وشركات المساهمة.

ويجمل الشكل التوضيحي التالي بيانًا لما سبق:



الحضاري: مفهومًا ومنظورًا لدى رواد في مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مدحت ماهر[1]

يقتضي البحث عن مفهوم أو منظور فكري لدى أحد المفكرين أو العلماء درجة من الإحاطة بإنتاجه أو معظمه، وهذا بلاشك أمر صعب. فإذا كان المبحوث فيه مدرسة كمدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي أو بعض روادها فإن الأمر يكون أصعب. فالمعهد مؤسسة فكرية كبرى، تأسس عام 1981 في الولايات المتحدة- بعد قصة كفاح فكري وتنظيمي - لتتعدد أفرعه في الشرق والغرب وتقارب العشرين موقعًا في دول وقارات مختلفة.

قامت فكرة المعهد على أن الأمة الإسلامية تعيش أزمة عميقة الأغوار في واقعها الحضاري بأوسع صوره، أزمة تتجلى في الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الداخلية والخارجية والعلاقات البينية فيما بين أقطار الأمة ومجتمعاتها. لكن هذه الأزمة في حقيقتها هي أزمة فكرية بالأساس: أسبابها فكرية وبيت دائها الحالة التي أضحى عليها العقل المسلم المعاصر، والمخرج منها إنما يكون بالإصلاح الفكري. وقد اختار المعهد ورواده من هذه الأزمة المستوى المعرفي المتعلق بالعلوم الحديثة وهويتها والنظرية أو الفلسفة المؤسسة لها لتكون مجال بحثهم وحوارهم وإنتاجهم

(1) باحث علوم سياسية والمدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية.

ومعالجاتهم؛ فيما عرف بمشروع (أسلمة أو إسلامية المعرفة).

تدور فكرة إسلامية المعرفة حول توصيف أزمة الأمة بوصفها أزمة فكرية، تتجلى في أهم صورها في أزمة المعرفة والعلوم. فقد هيمن الغرب الحديث على نظرية المعرفة وفلسفة العلوم لاسيما العلوم الاجتماعية والإنسانية (علوم الإنسان والنفس والمجتمع والعمران والسياسة والاقتصاد والتربية والقانون والإعلام واللغة والإدارة والحضارة والفنون والآداب..)، بينما توقف إنتاج المسلمين في هذا المقام منذ زمن. يعمق هذه الأزمة اتساع الفجوة والجفوة بين تلك المنظومة وبين العلوم الشرعية والإسلامية (العقيدة والفقه وأصول الفقه والتفسير والسيرة والحديث النبوي واللغة العربية والتصوف). ومن ثم جرى تأسيس المعهد بهدف تشييد الجسر المعرفي والمنهجي الواصل بين هاتين المنظومتين؛ بإعادة صياغة علوم الإنسان والعمران صياغة إسلامية تصل بين العصر والأصل.

كان لهذه الفكرة إرهاصات أسبق، تطالب بها عبر القرنين التاسع عشر والعشرين، وجرت محاولات فردية في هذا المضمار هنا وهناك[1]، لكن ما يحسب لهذا المعهد أنه وفر ظهيرًا مؤسسيًّا لهذه المهمة الحضارية الكبرى، كما وفر منبرًا واسعًا لعدد كبير ومتنوع العلماء والباحثين للإبداع الجماعي والمتبادل في هذا المضمار. وقد كان من أهمهم عدد من قيادات المعهد، نقف أمام ثلاثة نماذج منهم تعبر عن تنوع المشارب والخبرات والإسهامات، ونراجع موقع الحضاري - مفهومًا ومنظورًا - من أهم كتاباتهم.

(1) منها جهود د. حامد ربيع في العلوم السياسية، ود. محمود أبو السعود ود. عيسى عبده في الاقتصاد، ود. عبد الرزاق السنهوري في القانون، ود. فؤاد الأهواني في التربية والفلسفة، ود. عثمان نجاتي في علم النفس، وغيرهم... فضلًا عن مفكرين شموليين. وراجع دراسة د. جمال الدين عطية، إسلامية المعرفة: الخبرة والمسيرة، ط1، (الجيزة: الجمعية العربية للتربية الإسلامية، 2009). وبالنسبة لمشروع المعهد راجع: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، سلسلة إسلامية المعرفة (1)، (واشنطن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1406هـ/ 1986م). وبعده صدر: الوجيز في إسلامية المعرفة (1987).

هذه الثلاثية المختارة تضم كلا من الدكتور طه جابر العلواني، والدكتور عبد الحميد أبوسليمان، والدكتور علي جمعة. وكما أشرنا فهم يعبرون عن تنوع في المشارب والمسارات والتخصص أو الإنتاج العلمي.

فالعلواني بالأصل شيخ عراقي تخصص بالعلوم الشرعية أولًا؛ حيث تخرج في الأزهر حتى حصل على درجة الدكتوراه (العالمية) في أصول الفقه (تحقيق المحصول للفخر الرازي في ستة مجلدات)، وشارك في الحركة الإسلامية بالعراق، ثم اعتنى بالفلسفة ومنهجية العلوم الغربية بصفة عامة منذ انتقل إلى الولايات الأمريكية ليتعرف أمثال الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي الأب الروحي لإسلامية المعرفة وليرأس د. العلواني المعهد إبان تأسيسه 1981، وانصبت عنايته على تطوير أو تجديد العلوم الإسلامية ومراجعة تراثها نقديًّا، وحل الإشكال المعرفي بناء على نظرية (الجمع بين القراءتين) وأخيرًا التجديد الفكري والعلمي من خلال تطوير منهجية التعامل مع القرآن الكريم والاستفادة منه في مراجعة كل ما سبق.

أما أبو سليمان فقادم من مكة، درس الاقتصاد في القاهرة، ثم العلاقات الدولية في الولايات المتحدة، متحركًا باتجاه الفكر الإسلامي، ومراجعة التراث والتاريخ لاستكشاف جذور ما يسميه "أزمة العقل المسلم"، ويواجه مشكلات التعليم والتربية والإرادة والوجدان، ومشكلات الاستبداد والفساد والعنف، والعلاقات الاجتماعية وخاصة ما يتعلق بالمرأة والطفولة، لكي يصل إلى الاحتياج الأساسي لتجديد الرؤية الكونية الحضارية المبنية على القرآن الكريم لدى المسلمين نخبًا وعامة. تولى أبو سليمان رئاسة المعهد لوهلة في بدايته، ثم رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، قبل أن يعود رئيسًا للمعهد إلى اليوم. وتتميز رؤيته بالنقد الشديد للتاريخ والتراث الإسلامي، ودعوته لتجديد المنهجية الفكرية للمسلمين من خلال الرؤية الكلية المراعية للسياق والواقع.

ويأتي د. علي جمعة ليقدم نموذجًا ثالثًا، فرغم أنه تولى في المعهد موقع المستشار الشرعي أو الأكاديمي لمكتب القاهرة (من أكثر مكاتب المعهد نشاطًا) منذ منتصف التسعينيات حتى تولى منصب الإفتاء في مصر 2003، إلا أنه لم يشهد انتقالًا خارج دائرة تخصصه الشرعي، بقدر ما توسع في مناقشة الوصل بين الحقلين الشرعي والاجتماعي، وتطرق إلى إشكاليات تقع بين الفلسفة المتعلقة بالمعرفة وعلم أصول الفقه الذي يعده أساس المنهج العلمي في الحضارة الإسلامية، وهو يستعير من الاجتماعيين الكثير من مصطلحاتهم وإسهاماتهم مثل النموذج المعرفي وبناء المفاهيم والتفكير السنني ومدخل القيم، كما يتعرض لقضايا إسلامية المعرفة مستندًا بالأساس على العقل التراثي والفقهي مقارنًا بما يسميه سمات العصر.

وهكذا تشكل هذه الثلاثية من المفكرين جملة مركبة بالنسبة لمدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والتي ضمت إلى جوارهم كوكبة واسعة ومتنوعة من الباحثين والكتاب أحدثت ثراءً كبيرًا في قضية إسلامية المعرفة والمنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية ومناقشة قضايا الأمة علميًّا وحضاريًّا. ومن هذا المدخل تطرقت المدرسة إلى الشأن الحضاري، وتعرضت له مفهومًا ورؤية ومنظورًا وقضايا، سواء فيما يتعلق بالحضارة الإسلامية أو الفكر الحضاري المقارن، وسواء ما تعلق من ذلك بالجديد أو القديم، وما اتصل بالنقد أو بمحاولة تقديم طرح تجديدي. وفي هذا المقام نلقي نظرة مقارنة وجامعة بين إسهام الرواد الثلاثة فيما يتعلق بالقضية الحضارية.

كما تقدم، طرحت فكرة إسلامية المعرفة لمواجهة الأزمة المعاصرة للأمة الإسلامية من مدخل معرفي، تحته - ويتفرع منه - سائر المداخل الفرعية (السياسي والاجتماعي والتاريخي والثقافي والاقتصادي والتقني... الخ). وهي مسألة وإشكالية تقع بدورها ضمن القضية الحضارية الأوسع، التي تحاول الجواب عن إشكال الأمة والعصر، والأمة والعالم، والأمة والمستقبل، وعلاقة ذلك كله بالإسلام: هوية هذه الأمة ومرجعيتها.

وبدايةً، ومن الناحية اللفظية، فقد استخدم تعبير "الحضارة" ومشتقاته عند الكثيرين من قبل، فاستخدامه هكذا مطلقًا لا يعتبر سبقًا لأحد ولا حكرًا عليه(1)، وقد كثر استعماله عند الأساتذة الثلاثة بدلالات متعددة. غير أن كلمة "المنظور الحضاري" لم ترِد واضحة بلفظها عندهم، وإن وردت مرادفات عديدة لها، ومن أهمها: مفهوم "الرؤية الحضارية"، و"المنهجية الحضارية" "الرؤية الفقهية الحضارية". فالثلاثة لم يعرِّفوا مفهوم "الحضاري" تعريفًا خاصًّا ولكن استعملوه، ومن ثم نحاول التعرف على دلالات مقصودهم منه من خلال الاستعمال.

هذا، وتبنى خطة الورقة في متابعة/ مراجعة القضية الحضارية ومفهوم الحضاري، ومفهوم المنظور الحضاري أو الرؤية الحضارية على المحاور التالية:

1 - المدخل الأساسي للقضية الحضارية: الأمة، الأزمة، المخرج.

2 - مفهوم (الحضاري) والرؤية الحضارية ووظائفهما.

3 - منظومة موضوعات القضية الحضارية.

4 - خلاصة القول.

أولًا: المدخل الأساسي للقضية الحضارية: الإسلام، الأمة، الأزمة، المخرج.

المدخل الأساس الجامع بين فكر الرواد الثلاثة والمفضي بهم إلى القضية الحضارية تنظيرًا وتجديدًا، هو العناية بالأمة الإسلامية وفكرها وعلومها وحضارتها، عناية ذات منحى كلي، يسبق الجزئيات ويؤطر التعامل معها. فالنطاق المكاني للنظر مركزه الأمة بسعتها، والنطاق الزماني تاريخها وحاضرها ومستقبلها، والنطاق الموضوعي إنسانها وفكرها وفاعليتها وحضارتها. وهذا هو عين النظر الحضاري فيما أتصور، وفي داخله تتنوع التعاطيات والمداخل والمخرجات.

ففي وقت مبكر يتحدث الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في مقدمة لكتابه "النظرية

(1) راجع: عمر بهاء الدين الأميري، وسطية الإسلام وأمته في ضوء الفقه الحضاري (الكويت: المركز العالمي للوسطية، 1429 2008).

الإسلامية للعلاقات الدولية" عن "المنظور الإسلامي" للعلاقات الدولية، وأنه يمثل المخرج من المعاناة العالمية في مخاض نظام ما بعد انتهاء الحرب الباردة التي تنبئ عن "جذور حضارية عميقة تنبثق عن أسس الحضارة الغربية العلمانية المادية"[1]. هذا المنظور الإسلامي يراه أبو سليمان الوحيد الذي يمكنه صنع السلام العالمي وإعادة بناء الحضارة الإنسانية على المشترك الإنساني ومنظومة القيم الفطرية، وذلك في مقابل الحضارة الغربية المادية التي تقيم رؤيتها للعلاقات الدولية والإنسانية على الصراع[2]. ومدخل أبو سليمان نقدي تجديدي فهو ينتقد ما يسميه الفكر التقليدي جنبًا إلى جنب الفكر التغريبي؛ لكي يصل إلى منهجية تستعيد أولوية القرآن وتعيد النظر في التعامل مع السنة، وتؤكد أهمية فقه الواقع والسياقات ليس فقط لتنزيل النص على الواقع، ولكن أيضًا لإحسان فقه النص والوحي.

وقد بدت هذه النقدية التجديدية أوضح في كتابه التالي (أزمة العقل المسلم)، الذي يدور حول أن أزمة الأمة هي أزمة فكر ومنهجية[3]؛ ومن ثم فالمخرج هو في إعادة تأسيس منهجية الفكر الإسلامي على القواعد والأسس الآتية: تكامل الغيب والشهادة، تكامل المصادر: الوحي والعقل والكون، مع ضرورة شمولية المنهج والوسيلة[4]. ومن هذا التأسيس يطرح أبو سليمان متطلبًا أساسيًّا في إعادة بناء علوم الحضارة الإسلامية يتمثل في (شمولية الرؤية الحضارية)[5].

يقول أبو سليمان: "حين يدلي المسلمون بدلوهم في دائرة المعرفة الاجتماعية،

(1) عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، نقله إلى العربية وعلق عليه وراجعه: د. ناصر أحمد المرشد البريك، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1413هـ/ 1993م)، ص 10. وقد كتبها أطروحة للدكتوراه عام 1973 تقريبًا.

(2) المرجع السابق، ص 19.

(3) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1412هـ/ 1991م)، ص ص 50 71.

(4) المرجع السابق، ص ص 110 160.

(5) نفسه، ص ص 168 170.

والإسهام الحضاري في هذا العصر، فإنهم لا ينطلقون من فراغ لأن لهم في العطاء الحضاري تاريخًا مجيدًا، كما أنهم- وقد سبقتهم الأمم من حولها أشواطًا بعيدة في هذا المجال - أصبحوا يرون هذا السياق الحضاري تحديًا للوجود الإسلامي في هذا العصر. والمسلمون منذ تبينوا هذا التحدي أخذوا في التعرف على الجهود الحضارية للأمم الأخرى، وأقاموا العلاقات التي أملوها من خلفها استدراك ما فاتهم، وللأسف فإنهم لم يحققوا كثيرًا مما كانوا يأملونه، فما زالت الهوة الحضارية بينهم وبين سواهم من الأمم تزداد وتتسع على الرغم من ضخامة الجهود والنفقات التي أنفقوها للمباراة في سباق الحضارة والقدرة في هذا العصر. ومن الواضح أن المزيد من البعثات والمعاهد والجامعات لن يغير كثيرًا من الصورة المؤسفة التي يعيشها المسلمون في هذا العصر. ولا يبقى من سبب لهذه العلة إلا ما آلت إليه العقلية الإسلامية ومنهجيتها من المتابعة والجزئية وضعف روح المبادرة واضمحلال الحماس النفسي والعقيدي"[1].

المدخل ذاته هو الذي يجتاز منه العلواني إلى القضية الحضارية: " تجتاز الأمة الإسلامية الآن مرحلة من العجز وفقدان التوازن إزاء مواجهة عدة تراكمات تكاثفت عبر الأجيال، من تخلف حضاري، وفقدان للهوية، وأزمات اقتصادية واجتماعية، إن الأزمة التي تعيشها الأمة عميقة الجذور"[2].

الدكتور أبو سليمان مهموم بجذور الأمة في التاريخ الإسلامي الأول (غلبة الأعراب على الأصحاب)، لكن العلواني يتميز في صياغة هذا المدخل بمراجعته للتاريخ الحديث لأزمة الأمة، وخاصة منذ تراجعت الدولة العثمانيّة وفشلَ مشروعها الإصلاحي، وما ترتب على ذلك من مشروعات إصلاح معطوبة إما بالتقليد (المؤسسات

(1) المرجع السابق، ص 168.

(2) طه جابر العلواني، خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1409هـ/ 1989م).

الراكدة) وإما التبديد (فريق الانبهار الحضاري بالغرب)، ومشروعات سياسية قومية وقطرية، آلت جميعًا إلى الفشل الصراح، رغمًا عن وبسبب من تصارعها واختلافاتها، لكنها اشتركت جميعًا في عدم الانطلاق من الأرضية الصحيحة لتشخيص أزمة الأمة الناتجة عن "اضطراب مصادر الفكر، أو اختلال طرائقه ومناهجه، أو عن ذلك كله"، "إن اضطراب البناء الفكري للإنسان المسلم هو التفسير المقنع لسائر ظواهر التخلف- بالمفهوم الشامل - المتفشية في سائر أجزاء الأمة الإسلامية"[1].

ومن ثم اشتركت تجارب الإصلاح الفاشلة- في رأي العلواني - في عدم طرح العلاج الأمثل: المراجعة الفكرية الشاملة وإصلاح مناهج الفكر من خلال بلورة منهاجية جديدة، ضمن تصور حضاري شامل: "إن تحقيق التصور الحضاري الإسلامي يبدأ بدرجات عميقة في قضايا الفكر ومناهج إصلاحه، وينتهي بإسلامية المعرفة وطرح البديل الثقافي المتكامل، وذلك بالعودة الواعية للتعامل مع الكتاب والسنة. كذلك يحتاج إلى جملة الجهود المكثفة في مجال تيسير التراث ثم نقده وتمييزه ليصبح عامل دفع إلى الأمام"[2].

أما المخرج فهو: "رؤية حضارية متكاملة: لابد للإسلاميين من طرح رؤية حضارية متكاملة حتى تستمر مظاهر الصحوة والعودة الجماهيرية إلى الإسلام. هذه الرؤية تعالج مشكلات الأمة القائمة بكل أنواعها، وتضع الأمة على طريق التقدم والحضارة، وتعوضها عما فات، وتستجيب لسائر التحديات. وهم مطالبون اليوم بتحديد طبيعة الحضارة المراد قيامها، وبيان عناصر مستقبلها وقوانين حركتها، وتمييز ما هو جوهري أساسي في بناء الحضارات، وما هو عرض، ولابد من معرفة كيفية تحقيق الاستخلاف الإلهي في الأرض"[3].

(1) المرجع السابق، ص 15.

(2) نفسه، ص19.

(3) نفسه، ص20، وراجع أيضًا للعلواني: المسلمون والبديل الحضاري (رابطة الشباب المسلم العربي، سلسلة البحوث والدراسات، 1988)، ص 31 32. يتحدث فيه عن: "الأفول الحضاري" في الغرب: صيحات الخطر، ظاهرة الانتحار، محاولات قاصرة للإصلاح، ويتساءل:

أما الشيخ جمعة فيتجه وجهة أخرى في تصوير القضية الحضارية؛ إذ لا يقف كثيرًا عند وضعية "الأزمة" بقدر ما يميل إلى استعراض الإسلام بوصفه حضارة، وأن الحضارة الإسلامية تحتاج فقط إلى إعادة عرض، يبرز كامنها من ظاهرها، ويكشف عن "نمطها الحضاري" المميز لها في مقابل حضارة الاستعمار الأوروبي حضارة نهب الشعوب وإفقار العالم. فالإسلام "حضارة قد شاعت في الأرض وذاعت، وعلمت البشرية من طنجة إلى جاكرتا، ومن غانة إلى فرغانة"[1].

ويقول: "فالحضارة الإسلامية مركبة، قد ننظر فيها في: التاريخ أو في الفنون، أو في الآداب، أو في العلوم، أو في الحياة، أو غير ذلك من المجالات، فنرى أنها تمثل حضارة"[2]، ويقارن بين عظمة الفتح الإسلامي، وبين "الاستعمار" الأوروبي الذي ضرب البلاد حين غزاها ونهب ثرواتها وحملها إلى بلاده، وأفقر الأوروبيون العالم من حولهم بعكس المسلمين، وكيف أن الحضارة الإسلامية لم تعرف ظواهر كالإبادة البشرية الجماعية، بل حافظ المسلمون على الشعوب وأهل الأديان المختلفة، ولم يستعبدوهم، بل إن هذه الحضارة مكنت العبيد (المماليك) من أن يكونوا حكامًا، بل مكنت - على قوله - أكثر من تسعين امرأة من الوصول إلى قمة الشأن العام: تولي الحكم أو القضاء أو غيرهما بعكس الواقع في الغرب رغم انفتاح الفكر والخطاب على تمكين المرأة[3]... حضارة لم تعرف التفرقة العنصرية: "تاريخ نظيف يمثل حضارة نظيفة".

ويربط جمعة في مقومات الحضارة الإسلامية بين متسلسلة (الشرع): النص،

أين البديل؟ ليطرح عشرة شروط للبديل الحضاري الإسلامي كلها تقع في دائرة إصلاح فكر وحركة ومؤسسات ومناهج وعلوم وسياسات وعلاقات الأمة من داخلها.

(1) علي جمعة: الكامن في الحضارة الإسلامية، (القاهرة، الوابل الصيب، ط1، 2006، 1427هـ ص 3 4).

(2) المرجع السابق، ص4.

(3) المرجع السابق، ص ص 7 8.

والعلم (فهم النص)، والإنسان أو الفكر والفهم، المتمثل بالعلم والشرع، والسلوك الفردي (الإبداعي والملتزم)، والسلوك الجمعي: سواء اليومي أو في المجالات الحياتية المختلفة الذي هو المظهر الحضاري المعبر عن الكامن الحضاري: "أرى أن وراء هذا كله إنسان!! إنسان آمن بالرحمن، إنسان آمن بالإنسان، إنسان آمن برعاية الأكوان، وأن هذا هو الكامن وراء الحضارة الإسلامية"[1]. ويرتكز جمعة على هذه الثلاثية الأخيرة (إيمان بالرحمن، الإيمان بالإنسان، الإيمان برعاية الأكوان) لشرح ماهية وجوهر حضارة الإسلام، وواضح أنها ترجمة شارحة للمفاهيم أو القيم العليا الثلاث في الرؤية الحضارية الإسلامية (التوحيد، التزكية، العمران).

الملاحظة الأساسية أن الشيخ جمعة يماهي في عرضه هذا ما بين الدين المنزل، والعقل المستوعب له بالفهم، والسلوك الملتزم بالعمل به؛ أي بين الأصل والفكر والتاريخ؛ ومن ثم فهو على خلاف الأستاذين الآخرين يركز على الحضارة كما يجب أن تكون، وفي نمطها المثالي أو الأمثل الذي قام به المسلمون الفاهمون والملتزمون، ولم يشر إلى اشتمال مفهوم (الحضارة) نفسه على التمييز بين الأصل الإلهي والفعل البشري، وأن الحضارة قد تكون مجموعًا من الالتزام وعدمه[2*]. ولذلك يكتنف منهجيته شيء كثير من الفخر والإعجاب، ثم الوعظ والإرشاد والدعوة إلى تبني هذا النموذج الحضاري الأمثل.

وهكذا تتنوع زوايا نظر الثلاثة إلى المدخل الحضاري: ما بين الناقد، والناقل، والباحث عن بديل حضاري في مظلة الإسلام. لكن ثلاثتهم يشترك في أنها أمة في أزمة وتحتاج إلى منهج نظر شامل وكلي، هو النظر الحضاري.

(1) ص 16.

(2) (*) لكنه في مقامات أخرى يميز ما بين التراث (الفكر والتاريخ) وما بين أصول الإسلام (القرآن والسنة): علي جمعة: الطريق إلى التراث، مقدمات معرفية ومداخل منهجية، (القاهرة: نهضة مصر، ط4، 2009)، ص 18 19.

ثانيا: مفهوم الحضاري والرؤية الحضارية ووظائفهما:

يلاحظ أن هناك ثلاث دلالات أساسية لمفهوم "الحضاري" في كتابات الأساتذة؛ أولاها: أن "الحضاري" هو المنسوب إلى حضارة، وهذا يرِد في مواضع؛ منها: المراجعة التاريخية للحضارة الإسلامية أو للحضارة الغربية أو المقارنة بينهما. وتعريف "الحضاري" هنا هو التعريف السائد في الفكر الإسلامي المعاصر من لدن مالك بن نبي ومن تابعه من: تكوين الأمة، وبناء المجتمع، وتحريك الطاقات الكلية، والعناية بالعناصر الكبرى في بناء المستقبل: الإنسان والهوية والقيم والأفكار والوعي...الخ.

لكن كثيرًا ما يرِد "الحضاري" بدلالة ثانية تتعلق بجانب القيم الأخلاقية، فالحضاري أحيانًا يستعمل بمعنى (المتحضر)، يظهر ذلك في كتابات الشيخ علي جمعة يليه د. أبو سليمان ود. العلواني.

الدلالة الثالثة عند الأساتذة - وبالأخص عند د. العلواني ود. أبو سليمان - أن الحضاري هو: الشمولي الكلي، ويستعمل في المقام المعرفي والمنهجي، فالرؤية الحضارية هي الرؤية الشمولية الكلية، الواصلة بين السياسي والاجتماعي والديني والثقافي... الخ، فهي الرؤية التي تأتي بعناصر الظاهرة من سائر جوانبها. وهذا هو المعنى الذي استقر لدى مدرسة المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية عامة والسياسية بخاصة.

وعامةً يرِد المفهوم في تناول الحضارة الإسلامية بالأساس أو نقدًا للحضارة الغربية. ونظرتهم الأساسية للحضارة الغربية نظرة نقدية أو من منظور مقارن، يسعى لبيان ما تحوزه الحضارة الإسلامية من إمكانيات وما يعوزها من تجديد.

هذه الدلالات الثلاث لمفهوم الحضاري تتجلى بأشكال مختلفة في كتابات الأساتذة، وتتصل بمدخل (أزمة الأمة- المخرج الحضاري)، ومن ثم تُستدعى

لوظائف عدة؛ أهمها: تأكيد النظرة الشمولية، وضرورة الحل القائم على النظر الشامل المتكامل، تأكيد أن الأزمة معقدة ومركبة من عناصر ومستويات وأبعاد متعددة، بيان الحاجة إلى النقد الحضاري لممارسات ومسارات المسلمين، في مقابل النقد الحضاري لجذور الرؤية الغربية للمكونات الكبرى للوجود، تأكيد أهمية المستوى الفكري في التشخيص والعلاج، وتأكيد أهمية الجمع بين الثنائيات المتقارنة: من الأصل والعصر، والنقد والبناء، والعلم والعمل، والنظر والتطبيق، والفكر والحركة، والداخل والخارج، والأنا والآخر، والقيم والفاعلية، والواقع والواجب، والعقل والنقل، والوحي والوجود،... وهكذا.

وفي الواقع، فإن هذا المعنى لم ينسب دائمًا إلى تعبير "الحضاري"، فكثيرًا ما ينسب إلى مفاهيم: الكوني، أو الكلي، أو القرآني، أو الإسلامي. ومن ثم فهي مساحة غير مخططة تخطيطًا مفاهيميًّا فاصلًا يمايز بين مصدر الرؤية، ومجالها، وأبعادها وخصائصها. أي إن "الحضاري" تارة هو الإسلامي نفسه، وليس- كما يرى مالك بن نبي ومدرسة المنظور الحضاري في العلوم السياسية - مفهومًا مجرّدًا يتصف به الإسلامي وغير الإسلامي، بل وقد يتصف به ما هو ضد الإسلامي. وتارة أخرى، فالحضاري لصيق الكوني والقرآني. كما أن مفهوم (الحضاري) نفسه لا ينفصل عن مفهوم (المنظور الإسلامي أو الرؤية الحضارية).

يقول د. عبد الحميد أبو سليمان في كتابه (الرؤية الكونية الحضارية القرآنية): "نستطيع أن نقول في وصف الرؤية الإسلامية الكونية إنها رؤية توحيدية غائية أخلاقية إعمارية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك، وبالضرورة، رؤية علمية سننية تسخيرية تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني؛ لتهدي مسيرة الحياة الإنسانية، وترشدها؛ كي يحقق الإنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومتعها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية

والإبداعية العمرانية"[1]. وواضح أن تعبير الحضاري هنا قيمي أخلاقي، وصياغاته إنشائية مثالية، أكثر منها وصفًا لواقع أو أداة لتشخيص علمي موضوعي.

ويؤكد في مقام آخر على الرؤية الشمولية للحضاري: "ولذلك فالفهم الشمولي الصحيح للحضارة المعاصرة والانفتاح المنضبط تجاهها أمر ضروري لتبادل الحضاري الصحيح؛ لأن هذا الفهم هو الذي يمكن من الانتقاء والاستفادة العلمية والفنية الصحيحة، دون مساس بالقيم والعقائد والمبادئ والهوية. بل يعمل- بما يمد به الأمة من قوة وقدرة - على دعمها وإمدادها بالوسائل الصحيحة لتحقيق غاياتها ومقاصدها"[2].

ومن ناحية أخرى، فالحضاري هو المعبر عن التقدم والإنجاز الكبير على مستوى الأمة، والحضارة هي تلك الحالة المزدهرة لأية أمة؛ ولذا فمع أن الإسلام حضارة مثالية، إلا أن الحضارة ظاهرة إنسانية قد تكتسبها أو تفقدها أمة الإسلام.

ويشير جمعة إلى ما يمكن تسميته بـ"النمط الحضاري" ذلك الشيء المميز لكل حضارة في آدابها وفنونها وعمارتها وإبداعاتها؛ إبداع ملتزم، "فيه نوع من العبادة والاستنارة، وتحويل المعلومات، وربطها برب العالمين، الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى)[3]. ويعتبر علي جمعة أن المظاهر الحضارية مجال مهم للمقارنة لإبراز النمط الحضاري المتميز للحضارة الإسلامية من جهة ولاستكشاف "الكامن" فيها. ومن أهم أبواب هذه المقارنة عنده مجال (العلوم)؛ وبالأخص علم أصول الفقه- علم المنهاجية الإسلامية - في مقابل المنهج العلمي التقليدي في الغرب عند بيكون، والهيرمونطيقا المعاصرة في تفسير الكتب والنصوص.

(1) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الإساسي للإصلاح الإنساني، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1430هـ/ 2009م)، ص 54.

(2) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، ص 169.

(3) علي جمعة، الكامن في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق.

يقول العلواني في وصفه للواقع الحضاري للأمة الإسلامية: "فالأمة التي كانت تدعى (بالأمة الإسلامية) منقسمة على نفسها ممزقة تحولت إلى ما يقرب من خمسين دولة قومية أو إقليمية أقيمت بينها حدود مصطنعة يتولد عنها دائمًا عوامل التوتر فيما بينها والاحتكاك والتصادم المستمرين، لم تتم لأي منها فرصة الحرية التامة والاستقرار الشامل والاندماج الكامل لمواطنيها، بحيث تتوجه طاقات الجميع نحو البناء والعمران والإنماء، بل جُسدت عوامل عدم التجانس تحريكها في أي وقت لخلق الاضطراب والفوضى ولا تسمح هذه الأمور بقيام أجواء حرة تسمح بعمليات النمو الفكري والاجتهادي والثقافي والتكوين النفسي الطبيعي للشعوب، بل يبقى الإنسان المسلم يحيى تحت ظل عوامل القهر والضغط والتعسف والإرهاب، إما من أولئك الذين أعدوا إعدادًا خاصًا ليفرضوا الأنماط الغربية في الفكر والثقافة والحياة على الأمة، وإما من ورثتهم العسكريين الذين يغتصبون السلطان ويفرضون بحد السيف سياسات الفردية والارتجال والعبث، ويقضون على دور المؤسسات والهياكل السياسية والإدارية قضاءً تامًّا تنمحي في ظله سائر مقومات الإنسان وإمكاناته الحضارية"[1]... ولقد وجدت كثير من عادات الاستهلاك لمنتجات الحضارة وأخذ بالكثير من المظاهر الحضارية..."[2].

هذا بالنسبة للحاضر الحضاري، أما المستقبل فثلاثتهم يرون أنه للإسلام وحضارته، فهو البديل الحضاري للغرب الذي يعاني "الأفول الحضاري" كما يصفه العلواني، ومحاولات الغرب للخروج من مأزقه الحضاري قاصرة... لذا فالبديل الحضاري في: الإسلام. وهذا أمر يصوره أبو سليمان والعلواني على أنه عصيب وعسير، ويحتاج إلى جهود مضنية، فيما يراه جمعة قريبًا، فالتجديد الحضاري عنده عبارة عن إزالة الغبش (الغبار) عن المرآة الساطعة "حتى تعود مرة أخرى مصقولة لامعة سوية،... لكنها والحمد لله، لم تكسر، بل هي موجودة

(1) طه العلواني: نحو بديل فكري ومعرفي إسلامي، (الخرطوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، جامعة الخرطوم، 1987، ص 4 5.

(2) المرجع السابق، ص 5.

في وجداننا، وفي ثقافاتنا، وفي كل شيء نمارسه من مصادرنا ومن حياتنا..."[1].

وفي المقابل تراه لا يعرض الحضارة الغربية- في مضمار المقارنة - إلا بأسوأ صورها، أو (بالنيجاتيف) من الحضارة الإسلامية. رغم أنه في مقامات أخرى يعلي من صوت المشترك الإنساني والحضاري، لاسيما في المقامات السياسية، وهذا نوع تضارب ظاهري بين المقامات والمقالات لديه، وكان الأَوْلى أن يجمع ذلك في رؤية متكاملة يستدعي بعضها بعضًا.

فلا يرى جمعة أن أزمة الحضارة الإسلامية بهذه القتامة التي يصورها بعضهم؛ إنها حاضر الحضارة الإسلامية: "حضارة نامت وما ماتت": "لم يمُت المسلمون، بل ينتشرون ويزيدون... هذه هي الحقيقة، الحقيقة أن هناك نومًا وليس هناك موت، لم تمت الحضارة الإسلامية، بل مازالت البشرية تحتاج إلينا، نعم مازالوا في حاجة إلينا، مازالوا في حاجة إلى أن نعلمهم أصول الحضارة والرقي الإنساني..." وذكر الثلاثية المشار إليها.

فكيف تأتي اليقظة/ الإيقاظة الحضارية عند الشيخ علي جمعة؟ يقول: "فكيف نوقظها؟ بالتربية، فقط ربوا أولادكم... التربية على الثلاثية [التوحيد، التزكية، العمران] وحب النبي والقرآن... هذه هي الحكاية: ربٌّ، فليس هناك سوى التربية (الحمد لله رب العالمين)؛ لأنه هو الذي بيده الهداية والتوفيق بشأن التربية)[2].

وهكذا، فالحضاري يستدعي: الأمة، والأزمة، والفكر، والنمط، والمقارنة، والمراجعة والنقد، والبحث عن الحل والبديل والمخرج، وإطلاق دعوات التجديد والإصلاح والبناء، وإعداد الاستراتيجيات، والتخطيط، والتربية، وتطوير التعليم، وإحياء التراث، ومراجعة التراث، وإصلاح الثقافة، ومواجهة معوقات الإصلاح والتجديد في الأمة. ومن هنا تتشكل ملامح الرؤية الحضارية والمنظور الحضاري

(1) علي جمعة، الكامن في الحضارة الإسلامية، ص 43.

(2) ص 54 55.

لدى هذه المدرسة.

فالرؤية الحضارية التي وصفها د. أبو سليمان من قبل بالوصف المثالي الغائي المذكور ليست تتشكل ولا تتحقق في الفراغ، أو في فضاءات الأذهان وحسب. إنها تنبع من الوعي بالتحدي الحضاري، وخاصة التحدي الحضاري الغربي الذي تواجهه أمة الإسلام في صميم حياتها، وفي أنماط فكرها ومؤسساتها، ويكمله تحدي التدهور الحضاري في واقع أمة الإسلام... إن إدراك ذلك التحدي من الآخر وهذا التدهور من الذات لابد له "من نظرة شمولية تحليلية عميقة في كيان الأمة وخطوط مسارها"[1].

هذا هو المدخل إلى "الحضاري" الذي يتردد بين الأزمة والنومة، ويتأرجح المخرج منها ما بين الإصلاح الفكري والمعرفي، والإصلاح التربوي... وواضح أن العناوين الكبيرة والصبغة الشمولية للنظر لم تكن من الزاوية نفسها... ما بين نقد الذات والغير والبحث عن طريق ثالث في منهجية جديدة كما عند أبو سليمان، وما بين نقد المعاصر لدى العلواني والذي سيتحول بعد ذلك لنقد التراث وتقديم إصلاح عملي يتعلق بالحركات والمؤسسات الإسلامية، إلى دعوة جمعة لإصلاح تربوي أقرب إلى الإصلاح الفردي والأسري، وهذا لا شك تراجع عن شمولية المخرج، إلى فكرة الحل ذي الأولوية، بدلًا من الحل على مسارات متوازية.

والمنظور- كما قلنا - لم يُعبَّر عنه لديهم لفظيًّا ولكن عُبِّر عن معناه على مستويات، أهمها مستوى ما يسمى بالرؤية الكلية. وهذه الرؤية وُصِفَت أحيانًا بـ"الرؤية التوحيدية" أو "النسق المعرفي الإسلامي"- "العقل المسلم" أو "العقلية المسلمة"- "الرؤية الحضارية"- "الرؤية الإنسانية"... وهكذا تعبيرات متعددة تنوعت وتوزعت بين الثلاثة: فيكثر عند د. طه العلواني ود. عبد الحميد استخدام وصف "الرؤية الكونية"، و"المنهجية الإسلامية" و"الرؤية الحضارية"،

(1) أزمة العقل المسلم، ص 27.

و"العقل المسلم" و"العقلية المسلمة"، وعند د. علي جمعة يكثر استعمال فكرة "النموذج المعرفي" و"التصور الإسلامي" و"الفلسفة الإسلامية" وأيضًا "العقل المسلم"، والنمط أو النموذج الحضاري. لكنهم يركزون على هذه الفكرة لبناء ما يسمى "منظورًا حضاريًّا".

وهم لا يتعاملون- في هذا الإطار - مع "توماس كون" كثيرًا وإن كانوا تعاملوا مع الذين تكلموا بلسان توماس كون، ففكرة الـparadigm (النموذج/ الاقتراب) لم يقف عندها الثلاثة كثيرًا، وإنما أدرجوا الكلام عنها في حديثهم إدراجًا على سبيل الاستعمال الشائع، كما أنهم لم يكونوا يبحثون عن تشكيل جماعة علمية محددة بقدر ما كانوا يبحثون عن تجديد الوعي العام بالأمة وبحث طرق إنهاضها، فكانوا يتحدثون عن "العلمي" إلى جوار "الثقافي" و"الفكري"، وعن الجامعات والمدارس في مسار التجديد والإحياء الشامل، فمنظور العلم في تخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية لديهم يتكاتف مع رؤية وفكر الأمة ونخبها، ولا ينفصلان.

ثالثًا: منظومة قضايا المنظور الحضاري:

يمكن تصنيف منظومة القضايا ذات البعد الحضاري إلى قسمين متكاملين: الأول متعلق بالمنظور ومنهج النظر، والآخر يرتبط بالقضايا الواقعية والعملية؛ أي ما بين التأصيل والتفعيل.

فإشكالية المنظور الحضاري أو الرؤية الكلية الشمولية لقضايا الأمة لا تقتصر اليوم على تفعيلها في واقع المسلمين، بقدر ما تتطلب جهودًا تنظيرية وتأصيلية كبرى لمراجعة مناهج التفكير والبحث والنظر، كما تتطلب تطويرًا وإبداعًا في مقابل دعوات التقليد والنقل إما عن الذات القديمة أو عن الآخر المعاصر. وقد تعرض الأساتذة الثلاثة لهذا الشق من قضايا التجديد الحضاري باستفاضة حيث إنهم اعتبروا الأزمة فكرية، وفي قلبها البعد المعرفي والعلمي والمنهجي وخاصة قضية تجديد العلوم الاجتماعية والإنسانية وفق رؤية إسلامية أصيلة. ومن ثم

طرحت المدرسة هذه القائمة من قضايا المعرفة والعلم:

1 - فلسفة ونظرية المعرفة من منظور إسلامي.

2 - الأنساق المعرفية المتقابلة بين الإسلام والغرب.

3 - المنهج العلمي بين الوضعية والمعيارية.

4 - المنهج العلمي عند علماء المسلمين.

5 - المنهج العلمي بين الاستقراء والتجريب وبين الاستنباط والقياس.

6 - منهج التعامل مع القرآن الكريم.

7 - حاكمية القرآن.

8 - نحو منهجية معرفية قرآنية.

9 - الرؤية الكونية الحضارية القرآنية.

10 - منهج التعامل مع السنة النبوية.

11 - مقاصد الشريعة.

12 - نحو التجديد والاجتهاد.

13 - الطريق إلى التراث الإسلامي: معرفيًا ومنهجيًا.

14 - أصول الفقه منهجًا للمعرفة والبحث.

15 - العلاقة بين الفلسفة الإسلامية وأصول الفقه.

16 - أزمة العقل المسلم.

17 - إعادة تشكيل العقل المسلم.

18 - الأزمة الفكرية المعاصرة ومناهج التغيير.

19 - إصلاح الفكر الإسلامي.

20 - منهج الإصلاح الفكري.

21 - أسلمة/ إسلامية المعرفة.

22 - إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية صياغة إسلامية.

23 - نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية.

24 - الجمع بين القراءتين.

25 - معالم في المنهج الإسلامي.

26 - بناء المفاهيم.

هذه عناوين كتب وكتابات لهؤلاء الأعلام ولبعض القريبين منهم، تعبر عما يحتاجه بناء منظور داخل العلم انطلاقًا من الرؤية الحضارية الإسلامية مقارنة بالرؤية الغربية السائدة. وهي أجندة تعبر عن مشروع متكامل ومتواصل من أجل التجديد المعرفي، ومن أجل إعادة إنتاج المعرفة في سياق إسلامي مقارن.

أما الشق الثاني المتعلق بالقضايا الواقعية فقد تعددت الموضوعات التي طرحوا فيها رؤية تفعيلية، لكنها لا تبدو شاملة؛ نظرًا لمجالات تخصصهم من جهة، ولرؤيتهم لأولويات العمل الإسلامي من جهة أخرى. ويمكن تعداد أهم هذه الموضوعات على النحو التالي:

1 - أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة.

2 - أدب الاختلاف في الإسلام.

3 - الإسلام والتربية الروحية للشباب.

4 - التعددية.

5 - التعليم الديني بين التجديد والتجميد.

6 - لا إكراه في الدين.

7 - لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب.

8 - نحو موقف قرآني من النسخ.

9 - حول فكرة المواطنة في المجتمع الإسلامي.

10 - الاستراتيجية الثقافية.

11 - التربية.

12 - الوالدية والفطرة والتغيير.

13 - نظام العقوبات في الإسلام.

14 - أزمة الإرادة والوجدان المسلم.

15 - الأمة وأزمة الثقافة والتنمية.

16 - الإنسان بين شريعتين.

17 - الدليل الإحصائي للعالم الإسلامي.

18 - العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار.

19 - النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية.

20 - دليل مكتبة الأسرة المصرية.

21 - حوار الحضارات.

22 - نظرية الإسلام الاقتصادية: الفلسفة والوسائل المعاصرة.

23 - قضية ضرب المرأة: وسيلة لحل الخلافات الزوجية؟

24 - الإصلاح الإسلامي: الثابت والمتغير، تجربة الجامعة الإسلامية.

25 - جزيرة البنائين: قصة عقائدية تربوية (قصة للصغار والكبار).

26 - كنوز جزيرة البنائين: قصة.

27 - إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ الإسلامي.

28 - الجهاد في الإسلام.

29 - المرأة بين الإسلام والغرب.

30 - البيئة: رؤية مقاصدية حضارية.

31 - حقوق الإنسان.

32 - التجربة المصرية.

33 - العراق الحديث بين الاحتلال والاستبداد والطائفية.

34 - إلى غير ذلك من الموضوعات.

ولكن المنحى المتعلق بالإصلاح، وبالأخص الإصلاح التربوي والتعليمي، أي الجانب الناعم من الإصلاح، حتى فيما يتعلق بالإصلاح في جوانب السياسة والاقتصاد وامتلاك أدوات القوة، فإن الرؤية المطروحة تنحو إلى إصلاح الجانب الفكري منها. فمثلًا يرجع د. علي جمعة الأزمات التي تمر بها الأمة ومنها الأزمات العسكرية والسياسية- كالتي في العراق وفلسطين المحتلتين - إلى عدم التربية: (إن كل هذا البلاء الذي نعيش فيه مرجعه عدم تربية الإنسان، الكل أصبح أنانيًّا، وأصبح يحب نفسه فقط، ويريد مجده وخصوصيته فقط، لازم ننتبه إلى الآية، لازم نعطي لهم: الدعوة، والعمارة، والعبادة، لازم نسعى للخير: ﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (سورة الحج: آية77)[1].

وفي سؤال له: الإصلاح كيف بإيجاز؟ "الجواب: التربية، فالحضارة الإسلامية ليست فكرًا ساميًا أو شعارًا فقط، ولكن على المسلمين أن يتحملوا هذه المهمة المقدسة..."[2]. وفي آخر: لماذا تخلف المسلمون في حضارتهم؟ "الجواب: لأنهم تركوا التربية، اختل الميزان في أيديهم في التربية فخرج الإنسان هكذا..."[3]. ويُسأل مرة ثالثة: "ما السبيل للنهضة الإسلامية؟ الجواب: التربية..."[4].

(1) الكامن، مرجع سابق، ص55 56.

(2) ص59.

(3) ص 62.

(4) ص66.

الأمر نفسه الذي ركز عليه د. أبو سليمان في الفترة الأخيرة، حتى وهو يكتب عن إشكالية الاستبداد فإنما يعالجها في (الفكر الإسلامي) قبل الواقع الماثل، وكذلك في حديثه عن العنف، فهي معالجة نقدية لفقه المرأة الموروث، ومحاولة لتقديم تفسير مختلف للقرآن والسنة. فهذه المدرسة عادة لا تتطرق للسياسي الواقعي، وتحرص على عدم الاصطدام به، وإن كانت تحمل الأنظمة مسئولية كبرى عما حل بالأمة من كوارث، فهي لا تقف أمام ذلك كثيرًا. وقريبًا من ذلك، حظي الجانب الاقتصادي برعاية المعهد وبمشاركات فكرية وشرعية من هؤلاء الأساتذة، لكن على سبيل الإسهام أكثر من التخصص.

رابعًا: خلاصة القول:

هذا هو المنظور الحضاري في رؤية هؤلاء الرواد، والذي تحدثوا عنه باسم الرؤية الكلية، وهذه هي القضايا التي تناولوها من زاويته. ويمكن تلخيص ذلك في عدة نقاط:

فأول أمر يؤكدونه هو قضية النسق أو النموذج المعرفي، الذي يسمى في العلوم الغربية بـ"فلسفة المعرفة" ويأتي قبل فلسفة العلم، ويتعلق بمصادر ووسائل المعرفة ومنهجية المعرفة. ففيما يتعلق بمصادر المعرفة، يعتبر هؤلاء الثلاثة روادًا في مدرسة انبنت على مقولة "الجمع بين القراءتين"، والجمع بين الثلاثة مصادر عند د. أبو سليمان: الوحي، والوجود (أو الواقع)، والعقل.

ثانيًا: هذه المدرسة حريصة أيضًا على تأكيد أن الحضاري ليس صراعًا بين الثنائيات الكثيرة التي تملأ الحياة العامة، ويقدمها الفكر الغربي والمتغرب باعتبارها متضادات، وعلى العكس يراها الفكر الإسلامي متكاملات، مثل: الدين والسياسة، والدين والعلم، والذات والآخر، والوطن والأمة، والقديم والجديد، والتراث والمعاصرة، والأصالة والإبداع، والأصولية والتحرر، وهكذا...، وهذا جزء من تعريف الحضاري كما تؤكده مدرسة د. نادية مصطفى- د. سيف الدين

عبد الفتاح وقبلهما تمهيدات د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل.

وقد تنوعوا في طريقة التعامل مع هذه الإشكالية، فبينما قدم د. عبد الحميد نقدًا لسمة التوفيقية بين الثنائيات واعتبرها آفة الفكر الإسلامي الحديث وكذلك د. طه العلواني؛ فإن د. علي جمعة يقدم حججًا تثبت وهمية الصراع بين هذه الأزواج المفاهيمية. لكنه يميل إلى ما يشبه التوفيق والمقاربة بين أفكار الغرب ونظمه وبين الفكر والتشريع الإسلامي. فمثلًا في قضية حقوق الإنسان يقول: "حقوق الإنسان عندنا كنا سميناها المقاصد الشرعية الكبرى: حفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ كرامة الإنسان التي كنا نسميها العرض، وحفظ المال الذي هو الملك..." يراها جمعة مؤصلة في الإسلام شريعة وتاريخًا وفكرًا، لكن الغرب "كتبوها على الحجر وحرموها البشر"[(1)]. وبالمثل يفعل في قضية الجهاد، والمرأة والتعايش، والبيئة، وكذلك في قضية الأقليات لدى العلواني، والعلاقات الدولية لدى أبو سليمان.

ثالثًا: أن مستوى النظر الأساسي بالنسبة للباحث والمفكر والإنسان المسلم ينبغي أن يكون الأمة، وليس الدولة أو الجماعة الصغيرة، وإن كان ذلك لا يعني تنافي تلك المستويات بل هي دوائر متحاضنة - كما يعبر المستشار طارق البشري.

رابعًا: إذا كان العمل الأساسي لهذه الصفوة تعلق بقضية المنهج والمنهجية، فقد انطلقوا منها إلى قضية مهمة داخل المنظور الحضاري والرؤية الحضارية

(1) انظر: علي جمعة، الجهاد في سبيل الله (القاهرة، نهضة مصر، ط3، 2007)، وفيه نوع من التبرير باسم الحضاري لإنسانية الجهاد، وليس الدعوة إليه في زمن تكالب الأعداء على المسلمين من كل حدب وصوب. وهو واضح في استهدافه "العمل على تحسين صورة الإسلام والمسلمين بما يدفع ويقدم شأن الدعوة.. دين أمن والالتزام بشرعية البلاد وعدم الصدام مع المجتمع المعيش فيه...ص 13. وانظر له: النماذج الأربعة في هدي النبي ﷺ في التعايش مع الآخر، الأسس والمقاصد، (الجيزة: دار الفاروق، ط1، 2013): "فلنكن صفحة سلام جديد من الشعوب والحكومات، سلام ينظر إلى المستقبل، بعين التعاون والمشاركة في بناء الحضارة الإنسانية، نظرة يحترم فيها كل إنسان أخيه (أخاه)، ويتركز وما يعتقده ويدينه، شريطة أن يدعو للسلام ويتمسك به ويعمل من أجله" ص 137. وانظر: البيئة: رؤية مقاصدية حضارية والحفاظ عليها من منظور إسلامي، القاهرة، الوابل الصيب للإنتاج والتوزيع والنشر، ط1، 1430هـ/ 2009م).

عند غيرهم، وهي مسألة العلاقة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، فنجد- على سبيل المثال - البحث عند د. سيف الدين عبد الفتاح عما يسمى "أصول الفقه الحضاري" لتقدم عناصر للباحث يمكن أن يراعيها في بحثه ويستمر بها. فقضية العلاقة بين العلوم الإنسانية والاجتماعية منطلق أساسي اشتركوا في أهميته واختلفوا في تناوله.

خامسًا: الاختلاف حول دور التراث والتعامل معه: فإذا كانت العلوم الإسلامية مصدرها التراث، فقد دخل د. أبو سليمان إلى التراث مدخل الطبيب الباحث عن الداء والدواء، وربما تكون تشخصياته أحيانًا قاسية، وربما يركز على الأمراض والعلل والأزمات بدرجة أكبر. ويميل د. طه إلى نفس المنطق الانتقادي المفنّد لما يسميه (غبش التراث) ولكن بمعيار أساسي؛ هو أن محور الحضارة ومصدر الحضاري الإنساني الآن هو القرآن، فهو يعالج الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية بما يسميه "المنهج المعرفي القرآني" وقدم فيه فوق العشر دراسات من أهمها "أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها". وعلى هدى من فهمه للقرآن يحاول تقديم مراجعات ومحاكمات للتراث الإسلامي: التفسيري والأصولي والفقهي واللغوي والحديثي.

أما د. علي جمعة، فهو يتبنى المدخل المشِيد بالتراث والمستفيد منه، فقلما تجد له مقولة تؤاخذ التراث الفكري أو التاريخي، بل يتبنى عنوان "تاريخنا نظيف". ويقارن في هذا بين تاريخ تكوُّن أوروبا وتكوُّن أمريكا وتاريخ الاستعمار الغربي القائم على النهب والقهر وبين تاريخنا الذي أبقى البلاد التي فتحها المسلمون بينما الحجاز (منطلق الغزوات الإسلامية) أفقر بلاد الله فوق الألف عام. هذا بالإضافة إلى طريقة توظيفه لأصول الفقه، فهو يحترم جدًّا أصول الفقه ويعتبره العلم الأب والأم عند المسلمين، وإن كان وقوعه أحيانًا تحت أسر الجزئي (يعني وقوع علم أصول الفقه تحت الفقه) مصدرًا لبعض المشكلات.

سادسًا: تقديم الكليات على الجزئيات: فهذه المدرسة انحازت إلى الكلي بدرجة ربما يراها البعض مبالغًا فيها؛ فالدكتور طه العلواني يتراوح بين كوْن "أصول الفقه مصدر معرفة" (وهو عنوان كتاب له قديم نسبيًّا) وبين اتجاه أحدث يتناول أصول الفقه في علاقتها بأبواب أخرى كالمقاصد والقيم أكثر من الحديث عن العلة والقياس وغيرها، بينما يبني د. علي جمعة فكره كله على هذا العلم الأثير باعتباره مكتنزًا لمنهجية أساسية كبرى، ومنهجيات فرعية صغرى، ويعتبره علم الميثودولوجي الإسلامي القادر على خدمة العلوم الاجتماعية والإنسانية. هذا فيما يقدم أبو سليمان الرؤية الكلية الحضارية القرآنية وكأنها بديل عن هذه التقنينات الشكلية.

ومن خصائص المنظور الحضاري عندهم، بالإضافة إلى الكلية والشمولية، خاصّة "المعرفية" التي تكاد تكون بعدًا طاغيًا في هذه المدرسة، يميل بهم نحو النظر والتنظير أكثر مما يصلهم بالواقع والتطبيقات وبالأخص في المجال السياسي سواء في مجال تشخيص الواقع أو وصف العلاج له، وكثيرًا ما تصرح هذه المدرسة بأنه ينبغي تهميش "السياسي"، كرد فعل معاكس على تضخيم الفكر الإسلامي المعاصر لقضية "الإصلاح السياسي".

فقد تحدث الأساتذة الثلاثة عن الرؤية، وتحدثوا داخل الرؤية عن المنهجية وعن مواصفاتها وخصائصها، وتحدثوا عن العلاقات بين الحضارات، فهذا مشترك بين العلماء الثلاثة. بينما ينطلق الثلاثة من نقد شديد للحضارة الغربية ولكنهم يختلفون في منهجية التعامل معها بين إغالة د. علي جمعة في مسألة أهمية الحوار والتكامل بين الحضارات، بينما يبدو أبو سليمان غير معوّل عليها، فيما يتوسط العلواني بين هذا وذاك.

خلاصة القول: إن هذه المدرسة أسست جهدًا مهمًّا، من خلال إنتاجها من الجدير الاطلاع عليه ويعتبر تأسيسًا مهمًّا لمفهوم الحضاري وللمنظور الحضاري.

مفهوم "الحضاري" عند رفيق حبيب

مروة صبحي[1]

يرى د. رفيق حبيب أن الحضاري "هو المتمثل في نظام القيم والمعتقدات والعقائد والمبادئ، المؤسِّسة للحياة العملية والحياة الاجتماعية، وكذلك الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها. وكل هذه المجالات الحياتية، تؤسس في النهاية على فكرة "مجردة"، لا يشترط أن يكون لها وجود مادي، وهي أيضًا ليست فكرة لها وجود علني، وليست بالضرورة قولًا شائعًا، أو شعارًا معلقًا، وقد تكون كذلك، ولكنها في الغالب فكرة ضمنية ومجردة، لا توجد وجودًا ماديًّا أو لفظيًّا قدر ما توجد ضمنًا واستنتاجًا".

ومن ثم فإن "الحضاري" لا يتمثل بالضرورة في المنتج المادي الظاهر والملاحظ، بل في الأساس المعنوي والفكرة المجردة، التي تمثل القانون الحاكم للنظام والسلوك، كما تمثل كذلك القانون الحاكم للنتائج المادية والمعرفية، وبالتالي فإن النتائج والماديات والمنتجات هي- في التحليل الأخير- النتائج النهائية لسلوك الناس.

وفي ضوء ما سبق فإن الباحث قد حاول استنتاج بعضًا من الأبعاد والدلائل التي يمكن أن تفسر مفهوم الحضاري عند د. رفيق حبيب هي على النحو التالي:

البعد القيمي لمفهوم "الحضاري":

إن البعد القيمي في تفسير مفهوم الحضاري قد أخذ الجزء الأكبر في كتابات د. رفيق حبيب. والحضاري عنده "قيمي نسبي" أي أنه تلك المنظومة من القيم التي قد تكون علمية أو دينية أو مادية أو معنوية تختلف من حضارة لأخرى.

(1) معيدة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

وبناءً على البعد القيمي، طرح رفيق حبيب تصنيفين أساسيين لمفهوم الحضاري وهما الحضاري المادي، والحضاري المعنوي.

وما يوضح ذلك، أن الحضارة الغربية تعتبر من الحضارات المادية التي تعتبر "المادة" (أو القيم المادية) فيها هي القيمة الأساسية الحاكمة، والمفسر الأول لعناصرها. فمثلًا، تعتبر قيمة اللذة الحسية قيمة وهدفًا في حد ذاتها لدى الموروث الحضاري الغربي. وكذلك قيمة الرفاهية وتحقيق مجتمع الرفاهية (الذي يهدف لتحقيق الوفرة في الإنتاج والوفرة في الاستهلاك) بوصفها ضمن القيم الأساسية المادية الحاكمة لكل ما هو حضاري غربي. وبهذا تصبح قيم مادية بقدر تحققها بالوصول إلى الشيء وامتلاكه.

أما القيمة المعنوية تتحقق من خلال أحداث وأشياء ولكن تكون القيمة لا في المادة نفسها، بل في معنى منفصل عن المادة ومضاف لها. وعلى هذا الأساس توجد حضارات تؤسس على قيم معنوية، كالحضارة العربية الإسلامية. فمثلًا قيمة القناعة تعتبر من ضمن منظومة القيم الأساسية الحاكمة للحضارة العربية الإسلامية.

وعليه، ما يعتبر قيم حاكمة لها الأولوية في حضارة معينة، لا يعتبر كذلك في حضارة أخرى فمثلًا المنفعة المادية كمصدر للسعادة في النموذج والحضارة الغربية ليست هي مصدر السعادة في الحضارة العربية الإسلامية. وبالتالي فإن القيمي هو النابع من الداخل "العمق" الحضاري، وليس كل ما هو قيمي لدى حضارة ما يصلح لأن يطبق في الحضارات الأخرى.

فإذا عدنا للمثال الأخير نجد أنه في الحالة الأولى تنظم قيمة المنفعة المادية الحياة والعلاقات في الواقع الغربي بشكل جيد، بينما ذات القيمة كافية لتدمير نظام القيم الموروثة وبالتالي الواقع العربي لدرجة تؤثر معه على درجة تماسك الأمة.

ولكن مفهوم الحضاري عند رفيق حبيب لا يقف فحسب عند حد الوعي بالقيم ولكن بتحقق تطبيقها على أرض الواقع. فمن الممكن أن تعي الأمة قيمها الحاكمة

ولكنها لا تطبقها، ويمكن القول أن هذا جزء من الحالة التي تعاني منها أمتنا العربية الإسلامية، وما يعتريها من حالة تراجع حضاري.

فنجد في الحضارة العربية الإسلامية تمسكًا تاريخيًّا بالعقيدة الدينية الحضارية - على اعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة دينية- ولكن مع تراجع حالها الراهن تصبح الأزمة في حقيقتها ليست أزمة الوعي بالقيم العليا- فهي ربما تكون متجذرة في الوعي الجمعي للأمة- بل أزمة تحقق هذه القيم "الدينية الحضارية" على أرض الواقع. وإن وجدت القيم في الواقع فبدرجة تقل عن الدرجة المناسبة للتحقق الحضاري المتكامل. ولقد نتج عن ذلك، "حالة تراجع الموروث الحضاري للأمة"- في سياق أزمة الوافد والموروث- حيث أصاب الموروث الحضاري للأمة "التشوه" الناتج عن غياب الصورة المتكاملة له، وتزايد حجم ودرجة الجمود التي أصابت مكوناته.

وفي هذا السياق يردد المثقفون المتغربون فكرة أن الموروث الحضاري للأمة، من تقاليد وأعراف ونظام للقيم وعقيدة حضارية ودينية يمثل قيدًا مفروضًا علينا. والحقيقة أن ذلك التصور يتناقض مع الواقع الاجتماعي للموروث الحضاري، لأنه موروث تم نقله من جيل إلى جيل، من خلال الوعي الجمعي للأمة، فالنقل اختياري وانتقائي.

ولكن الحقيقة أيضًا تدل على أن الوافد- هو في حقيقته- المفروض علينا. فهو اختيار من النخبة والسلطة. فالواقع الراهن ناتج من تطبيق الوافد من أعلى، في صورة قوانين ونظم تم استيرادها ونقلها نقلًا آليًّا. فمعظم ما تم استيراده يقع في دائرة النظام الرسمي للدولة. ومن ثم يصل د. رفيق حبيب من هذا إلى نتيجة منطقية، مفادها أن الموروث هو اختيار جمعي للأمة عن اقتناع، أما الوافد فهو اختيار نخبوي سلطوي عن قهر.

والمثال الجلي الذي يؤكد المعنى السابق، يتمثل في الفرق الواضح بين التزام عامة الناس بالزكاة التي تقع في دائرة الموروث الحضاري العقيدي للأمة، وكذلك الصدقة عند المسيحيين، برغم عدم وجود رقابة أو عقاب مادي مباشر، بينما برغم القوة النافذة لقانون الضرائب والتي تمتلك حق العقاب لا يلتزم بها الناس بقدر التزامهم بالزكاة.

البعد المقدس المرجعي:

إن لمفهوم الحضاري بعدًا مرجعيًّا يؤول له كل ما هو حضاري وبالتالي يكون مقدسًا. وليس المقصود بالمقدس المرجعي كل ما يتعلق بالنص الديني، بل المقصود به أنه هو الثابت النابع من الاختيار الإيماني والذي يسود بين الشعوب وينتقل من جيل لآخر، ويتولد تلقائيًّا داخل كل أفعاله، فيصبح الفكرة المجردة التي لا نراها قدر ما نستنتج وجودها، والتي تنظم حركة الشعوب، لتأتي أفعاله محققة لنتائج نهائية مشتركة من أجل وجود نموذج حضاري.

وعليه فإن كل ما هو حضاري لدى أمة من الأمم هو مقدس، وكل ما هو مقدس هو المتعلق "بثوابت تلك الأمة". وتلك المرجعية المقدسة قد تكون مستمدة من الضمير والقيم والدين، أي متجاوزة لعالم المادة، وقد تكون ملتصقة بالمادة ونابعة منها.

وفي هذا الصدد، نجد أن الرؤية الغربية تختلف عن الرؤية العربية الإسلامية؛ حيث تبدأ الرؤية الغربية من أن العلمانية هي نزع القداسة عن الدين، أي عن المقدس، وجعل المادي والدنيوي وغير المقدس، مقدسًا ضمنيًّا.

فالمرجعية الحضارية الغربية قد قدست المادة، وجعلت العقل مرجع نفسه فحررته من كل القيود. وقداسة المادة تجعل الاستهلاكية والنفعية والاستغلالية هو الوظيفة النهائية. أما عن الرؤية العربية الإسلامية فتنبع من قداسة المعني التي تجعل من العمران هو الوظيفة النهائية، حيث أن العمران هو إعمار الأرض، وإثراؤها بما يضيف لها.

ونظرًا لأن المقدس هو ذلك الثابت النابع من الداخل الحضاري للأمة، وبالنظر إلى حالة ثوابتنا نجد أننا نقف في حالة قد أطلق عليها د. رفيق حبيب حالة "السيولة الحضارية"، والتي يقصد بها حالة الجدل والشك حول ثوابت الأمة. هذه الحالة تكون نتيجة فعل فاعل، والفاعل داخلي وخارجي. فهي حصيلة الغزو الثقافي الخارجي "الوافد"، ودور الفئة المتغربة في المجتمع، تلك الفئة التي أطلق عليها

رفيق حبيب "الأقلية الحضارية"؛ حيث أنها تستورد المعايير الغربية، والأخطر من ذلك أنها تختلط في معظم الأحيان بالعناصر الأصلية، وينتج عن ذلك تشوهات عميقة وأشكال متباينة من الاختلاط والتشوش. وتلك الشرائح المتغربة هي أقليات، أقرب ما تكون إلى الجاليات الأجنبية، ولكنها جاليات تحمل نفس الجنسية.

ومن المفترض أن تقوم الأمة العربية الإسلامية على فكرة تعدد الجماعات، وهذا يعني قبول وجود أقليات لها ما يميزها، بوصفها جماعات فرعية ولكن ذلك يجري في إطار وجود مشترك، ومن المشترك تتشكل الأمة، وبالتالي فإن هناك قيمًا عليا سائدة، منها يتشكل النمط العام للحياة. وكل جماعة داخل الأمة تشترك مع غيرها في هذه القيم، وتصبح بذلك جزءًا من الأمة، وهو ما لا يمنع أن تتميز في جوانب أخرى، أو قيم صغرى وآليات الحياة.

ولكن الأقلية الحضارية هي جماعة لا ينطبق عليها الوصف السابق؛ حيث أنها تختلف مع الأمة في الكثير، ولا تشترك معها إلا في القليل. والأهم أنها تختلف معها في القيم العليا، وبالتالي فهذه الأقلية لا تمثل ثقافة فرعية في الأمة، بل تمثل ثقافة مستقلة.

مدرسة الفكر العربي المعاصر

مفهوم الحضاري عند أنور عبد الملك

محمد العربي[1]

يمكننا بحث هذا المفهوم عند أنور عبد الملك[2] من خلال زاويتيْن، الأولى رؤيته للعالم الذي تدور فيه دراسته للواقع وللتاريخ ولقضايا النهضة، والنهضة العربية والمصرية على وجه الخصوص التي يهتم بها. والثانية هي وظيفية المفهوم عنده.

تنبع رؤية عبد الملك للعالم من افتراض تقسيمي له باعتباره يتكون من ثلاثة مستويات متمايزة ومتراتبة من الوجود، المستوى الأول هو مستوى البيئات الحضارية، والثاني هو مستوى النطاقات الثقافية، والثالث هو التكوينات القومية.

فيقول "إن الصورة العامة تتكون من ثلاثة أنواع من الدوائر هي: الحضارات، المناطق الثقافية، المجتمعات القومية، وتبدو الصورة العامة كما يلي:

1. الحضارات: وهي الدائرة الخارجية الأعم. ويمكن تقسيمها من خلال نظرة نيدهام إلى:

- دائرة الحضارة الهندية الآرية.
- دائرة الحضارة الصينية. (ويترك هذا أميركا اللاتينية بدون تحديد).

(1) باحث بمكتبة الإسكندرية.

(2) تعتمد الورقة في قراءتها لفكر عبد الملك على عدة دراسات هي:

- الدراسات المنشورة في كتاب "من أجل استراتيجية حضارية"، القاهرة: دار الشروق الدولية، 2005.
- الدراسات المنشورة في كتاب "الوطنية هي الحل"، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2009.
- الإبداع والمشروع الحضاري، القاهرة: دار الهلال 1991.

2. المناطق الثقافية: وغالبًا ما يجري الخلط بينها وبين الدائرة الحضارية كما حدث في مؤلفات أرنولد توينبى، وبشكل عام يمكن تحديد المناطق الثقافية التالية:

• في دائرة الحضارة الهندية الآرية:

1. المناطق الثقافية المصرية الفارسية ومابين النهرين القديمة.

2. المنطقة الثقافية اليونانية الرومانية القديمة.

3. المنطقة الثقافية الأوروبية.

4. المنطقة الثقافية الأمريكية الشمالية.

5. أجزاء من المنطقة الثقافية الهندية الأوروبية في أمريكا اللاتينية.

6. المنطقة الثقافية جنوبي الصحراء الأفريقية.

7. المنطقة الثقافية الإسلامية، وبخاصة المنطقة العربية - الإسلامية والفارسية الإسلامية (دون أن تضم المنطقة الثقافية الآسيوية - الإسلامية المرتبطة بالدائرة الحضارية الصينية).

• في دائرة الحضارة الصينية:

(الصين - اليابان - منغوليا - آسيا الوسطي - فيتنام وجنوب شرقي آسيا - شبه القارة الهندية - أوقيانوسيا (باستثناء أستراليا ونيوزلاندة - المنطقة الثقافية الآسيوية الإسلامية من إيران إلى الفلبين).

ويعيد عبد الملك موضعة هاتين الدائرتين الحضاريتين الكبريين وما يتبعهما من نطاقات ثقافية، ليقسم العالم إلى قسمين تاريخيين هما الشرق والغرب، ويحدد نطاق الشرق عالميًا ليكون مؤلفًا من:

1 - دائرة الحضارة الصينية ومناطقها الثقافية.

2 - دائرة الإسلام (الحضارية الثقافية) التي تظهر بوضوح على أنها وصل

بين دائرة الحضارة الهندية الآرية والحضارة الصينية، وكلتاهما تحتل موقعًا وسطًا وتمثل إحدى مناطق التوتر الهامة.

3 - أجزاء من المناطق الثقافية الهندية الأوروبية في أمريكا اللاتينية (الكاريبى والبرازيل).

4 - المنطقة الثقافية جنوبي الصحراء الإفريقية.

أما الغرب فهو المنطقة المركزية في الدائرة الهندو أوروبية أي أوروبا وأمريكا الشمالية.

3. الأمم أو "التشكيلات القومية"، وهي العناصر الرئيسية في وجود واستمرارية ونمو وتطور العمليات الاجتماعية واسعة النطاق. وقد اقترحنا لتقسيمها إلى خمس مجموعات:

- الأمم التي بعثت من جديد "مثل مصر وإيران والمغرب والمكسيك وتركيا..".
- النموذج الغربي الأوروبى للدولة - الأمة.
- الأمم - الدول الجديدة التي تسير باتجاه الوحدة، والتشكيلات القومية داخل إطار المجموعات متعددة القوميات.
- الأمة - الدولة الثنائية الهندية الأوروبية في أمريكا اللاتينية.
- الدول الجديدة ذات المهمات القومية أفريقيا جنوب الصحراء وأجزاء من أمريكا اللاتينية. وبالطبع تنتظم هذه التجمعات القومية بين الشرق والغرب الحضاريين.

ولا يهتم أنور عبد الملك بتحديد الغرب الحضاري، فهو مدرك بذاته التي يفرضها على العالم، بقدر ما يهتم بتحديد الشرق الذي يوسع معناه من الشرق التقليدي "الإسلامي والآسيوي" إلى شرق حضاري، يكاد أن يضم الجنوب كله، فالغرب هو الشمال المهيمن والشرق هو الجنوب الناهض من عثرته.

وعما يميز المناطق الثقافية عن بعضها البعض فيرى عبد الملك أنه "يمكن النظر إلى المناطق الثقافية بوصفها فئات مجتمعاتية تشترك في نظرة عالمية عامة Weltanschauung تعتمد على أسس جبرية تاريخية جغرافية عبر التاريخية (بيئية وجيوبوليتيكية) أكثر من اعتمادها على أسس فلسفية خالصة. فتصور العالم يُعبر عنه، غالبًا، في مجموعة من اللغات الرئيسية، وأحيانًا بلغة واحدة (العربية، الإنجليزية، الصينية، الفارسية، اليابانية - وفقًا للمنطقة الثقافية المعينة).

الحضاري بهذا الشكل عند أنور عبد الملك هو مفهوم يعبر عن حيز من العالم، فهو التجمع الأشمل والبيئة التي تدور في إطارها تفاعلات العالم، وفي العالم حضارتان متميزتان ومتصارعتان، وقد بدا هذا التصارع واضحًا منذ خمسة قرون بدأت بصعود الغرب، وتصاعد تطوره من حركة الاكتشافات الجغرافية والكولونيالية والإمبريالية حتى استكماله السيطرة على الشرق العالمي، ثم دخوله في طور الأزمة، وتضعضع هيمنته لتهب مرة أخرى ريح الشرق، ويدخل العالم كله في مرحلة "تغيير" لا يزال يشاهد مخاضها حتى الآن، وأبرز ما في هذا التغيير هو انتقال الثقل الحضاري العالمي إلى الشرق، مع استمرار مقاومة مراكز القوة في الغرب لهذا الانتقال.

تنبع أهمية هذه الرؤية للعالم من كونها تجيب على سؤالين: ما هو الموقع العربي وهويته من العالم؟ وما هي طبيعة التحدي الحضاري الحقيقي الذي يواجه هذا التكوين في إطار تغير العالم وتحوله؟ ويقول عبد الملك "العالم العربي اليوم ينتمي إلى دائرة حضارية ثقافية وسطى امتدت من المغرب غربًا حتى الفلبين شرقًا واتخذت شكل الإسلام دينًا ودولة، وهذه الدائرة الثقافية هي بمثابة همزة الوصل: إذ إنها تشارك في قطاعات من الدوائر الحضارية الهندية - الآرية من ناحية والدائرة الحضارية الصينية الآسيوية من جهة أخرى". "والعالم العربي يكون جزءًا من العالم الإسلامي أو بوجه أدق تكون دائرة الثقافة العربية في داخل العالم الإسلامي

إلى جانب الدوائر الثقافية "الآسيوية والأفريقية والهندية"، إلا أن الدائرة الثقافية العربية هي أكثر هذه الدوائر انسجامًا ووحدة، وذلك بفضل وحدتها اللغوية العربية لأن اللغة العربية هي لغة الرسول، وبسبب كثافة وحدتها الثقافية أيضًا".

أما عن طبيعة التحدي الذي يواجهه العالم العربي، فهذا التحدي ينبع من العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب الحضاريين؛ فالشرق تعرض إلى "ظلم تاريخي" نتج عن انحدار وضعه السابق في مواجهة الغرب، هذا الظلم التاريخي تجسد في انكسار حضاري شامل تحت ضربات الاستعمار والإمبريالية بعد عقود التقدم الحضاري الشامل، ومن هنا كانت طبيعة التحدي الذي واجه الشرق الحضاري في القرنين هو "تحدي النهضة"، "كان هذا هو القسمة المميزة من هبات وثورات مجتمعات الشرق الحضاري في العصر الحديث والمعاصر منذ منتصف القرن الثامن عشر في مصر والصين واليابان والمغرب، من جنوب شرقي آسيا إلى آسيا الوسطى".

ولكون العالم العربي يقع في قلب الشرق الحضاري الذي تعرض إلى انكسار حضاري في مواجهة الغرب، نجد أن التحدي الذي يواجهه هو نفس تحدي النهضة، فقضية العرب الكبرى "ليست مجرد الاستقلال الصوري أو الحقيقي فحسب، فهم لا يواجهون قضية تحرر وطني أو حربًا تحريرية فحسب، وهم - شعوبًا ودولًا - لا يواجهون عملية التغلغل الاستعماري في اقتصادياتهم، من أجل التنمية الاقتصادية، سواء أكانت رأسمالية صناعة تقليدية، أو قطاع عام في نطاق التخطيط، أو اشتراكية، فحسب. وهم - شعوبًا ودولًا - لا يواجهون قضية تحديث مجتمعاتهم علي أسس التقليد والمواكبة والعمالة الحضارية لدى دول الغرب المهيمنة حتى الآن... إن العرب ومنذ اللحظة الأولى لبداية تحركهم في القرن التاسع عشر حددوا لأنفسهم شعارًا واحدًا لم يتبدل وهو شعار النهضة. كانت النهضة هي دعوة محمد علي وإبراهيم باشا ورفاعة الطهطاوي وعلي مبارك في مصر وكانت دعوة عبد القادر في الجزائر، وعبد الكريم في المغرب، وكانت عنوانًا وشعارًا للحركة الإصلاحية في

تركيا، وشعارًا للنهضة الأدبية والثقافية في مصر ولبنان وسوريا وفلسطين، وكانت برنامجًا وخطًّا عامًّا لجميع الأحزاب والتنظيمات السياسية الوطنية من يمينها إلى يسارها، من دعاة الأصولية الإسلامية إلى رجال الثورة الاشتراكية الشعبية".

ومن هناك يكتسب مفهوم الحضاري وظيفته عند أنور عبد الملك، وذلك في خصيصتين من خصائصه:

• الشمولية: فالحضاري ليس بعدًا مفردًا من أبعاد ظواهر التفاعل بين الشرق والغرب، أو تغير العالم وتحول موازين القوى فيه، بل هو جوهر كل هذا، فالحضاري جوهر الصراع والتعاون والتفاعل، وهو جوهر الحركة والفعل. وبالتالي هو مفهوم شامل وجوهري لكل أبعاد التفاعل الأخرى العسكرية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية..، وهو إن كان يقترب من الاستراتيجي بمفهومه العام، إلا أنه يتسع ليتجاوزه.

وعلى هذا نجد أنه بتقسيمه العالم، إلى بيئات حضارية ونطاقات ثقافية ومجتمعات قومية، فإنه يركز على التفاعل بين الدائرة الأولى الحضارية والثقافية بالشكل الأكبر في إطار ما يسميه الجدلية الاجتماعية، بحيث لا ينظر للتفاعل على المستوى العالمي على أنه مجرد تفاعل بين دول مجسدة لقوميات كما هو الحال في النظرة الواقعية السطحية. ومن ثم، تأتي شمولية مفهوم الحضاري عند أنور عبد الملك من الشمولية الحيزية أو النطاقية الأوسع من التكوينات الدولية أو الإقليمية المحدودة، وكذلك شمولية أبعاد التفاعل في العالم.

• النهضوية: فالحضاري عند أنور عبد الملك ليس منظورًا شاملًا للتحليل فقط، بل هو مفهوم مستخدم لخدمة النهضة الشاملة باعتبارها المشروع العربي والشرقي الأكبر منذ قرنين، وبالتالي هو مفهوم إيجابي وفعال، فهو يطلق على كافة أشكال الحركة الشاملة الرامية للنهوض والبعث والتجدد من خلال مشروع، ويقرن عبد الملك النهضة بالقوة الفاعلة، ويضرب المثل بالنهضة الأوروبية فيقول "لم تكن نهضة إلا لكونها قوة سياسية واقعية جبارة، دون اقتصارها على الصعيد الثقافي أو الأدبي أو الفكري

أو الفني. ولم يشهد العالم قبل ذلك إلا نهضات من هذا القبيل، أي نهضات ثقافية امتزجت واقترنت بشكل عضوي جذري لا ينفصم بالقوة السياسية والحربية الفعالة، هكذا كان أمر مصر وبلاد الفرس، هكذا كان أمر إمبراطورية الإسكندر. وهكذا كان أيضًا تشييد دولة الإسلام في عهدها الذهبي. أما الحركة التي تفتقر إلى عنصر القوة الفاعلة فلا تعدو إلا أن تكون موجة إبداعية يمكن أن تندرج في إطار نهضة حضارية حقة، ولكنها لا تكون تلك النهضة الحضارية في حد ذاتها.

ويرتبط بالنهضة الحضارية الشاملة مفهوم "المشروع الحضاري"، ويعرفه عبد الملك من خلال مجموعة من العناصر التكوينية التي تجعل كل مشروع حضاري متميزًا عن مشروع الأمم الأخرى. ويرى عبد الملك أن العالم في إطار تغيره الناتج عن هيمنة الغرب عبر القرون الخمسة الأخيرة، وبروز الإمبريالية وإحكام سيطرتها على الشرق والقارات الثلاثة (أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية) ثم بروز ثورات التحرير وبداية نهضة الشرق وهبوب ريحه، أن العالم قد مر بعدة مشروعات تواكل هذه التغيرات المتلاحقة في القرنين الأخيرين، وأي مشروع يجب أن يرتكز حول عناصر تكوينية تمثل جوهره، وفي البداية كان:

1. المشروع الاجتماعي أولًا: وهو الذي بدأ يسود في الغرب بعد صعود البورجوازية وانتصارها على المؤسسات التقليدية "الإقطاع والكنيسة" في عصر الثورات الكبرى، وقد عبرت الأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية على تنوعها عن هذا المشروع الاجتماعي.
2. المشروع القومي ثانيًا: وهو الذي بدأ في القرن التاسع عشر حيث تصاعدت آمال القوميات وبرزت الدول القومية التي وضعت من فكرة "الخصوصية القومية" بديلًا شاملًا لتناقض المصالح الاقتصادية والاجتماعية والطبقية التي يرتكز عليها المشروع الاجتماعي، وقد بلغت سيطرة المشروع القومي أوجها بعد الحروب الضارية والصراعات التي مزقت أوروبا والعالم.
3. المشروع الحضاري أخيرًا: وقد جاء بعد تأزم المشروعيْن السابقيْن

ودخولهما في جو الإحباط التاريخي وفقدان الأمل في التقدم اللامتناهي من ناحية وكذلك النفور من استقطاب السلطان والتفرد بالقرار من ناحية أخرى، وترتكز مكونات هذا المشروع حول الجذور المغيبة للتقدم الإنساني، وقد جاء هذا المشروع مواكبًا لتغير العالم وصعود الشرق الحضاري وطفرته يقول عبد الملك في شرح العناصر التكوينية لهذا المشروع أنه يرتكز حول:

• تمكين الحياة الاجتماعية من التحقق والثبات: أي مستوى إنتاج حاجيات الحياة المادية وتوزيعها وتجديد مواردها وهو مستوى الاقتصاد.

• استمرارية حياة المجتمعات البشرية عبر الأجيال المتعاقبة: أي مستوى الحياة الأسرية والعلاقات العاطفية والجنسية أساسًا لتناسل الأجيال البشرية.

• تحقيق حد معقول من النظام المجتمعي والسياسي بما يحقق حدًّا أدنى من الأمن والسلام داخل المجتمع وخارجه، أي تحقق مستوى كافٍ من المعقولية السياسية بواسطة إقامة مركز السلطة المجتمعية والذي يتخذ عادة شكل الدولة.

• علاقة الإنسان في دائرته الاجتماعية "المجتمع" بالزمان: أساس الفلسفة الأولى وبخاصة ما بعد الطبيعة وعلم المعرفة، وما ترتب عليها من علم الأخلاق، ثم بعد هذا وذاك بعث التساؤل الكوني الهائل، مصدرًا للدين والإيمانية منذ فجر الإنسانية".

وبالتالي يصبح هذا المشروع (الحضاري) أكثر شمولية من سابقيه، إذ أن له بعدًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا إنسانيًّا وسياسيًّا.

وعناصر المشروع الحضاري التكوينية عند عبد الملك هي أساس تكوين خصوصية التجمعات الثقافية والاجتماعية، فهذه العناصر تتحرك في إطار زماني مكاني لكل مجتمع عبر التاريخ لتكون عناصر استمراريته وخصائصه، وبالتالي ينبع المشروع الحضاري لكل أمة من ذاتها، ومن هنا يأتي نقد عبد الملك لمفهوم التنمية الوضعي النابع من تجربة الحداثة الغربية كما تم تطبيقه والترويج له لفترات

طويلة في القرن العشرين، ويرى عبد الملك أن التنمية بهذا المعنى لا تعني سوى نقل التكنولوجيا والمعرفة بوجه عام من المركز أي الغرب إلى الدوائر المحيطة به في القارات الثلاثة "أفريقيا - آسيا - أمريكا اللاتينية"، وبتحليل نموذج التنمية الحداثية الغربية هذا وبالتركيز على البعد الثقافي في هذا التحليل، يستنتج عبد الملك:

· إن هذا النموذج يحقق فقط "تنمية تابعة" للمجتمعات والدول التي تطبقها بما يهدد إرادتها ومكانتها.

· لا تتم التنمية التابعة في إطار مفرغ بل في إطار سياسي ثقافي يحدد وجهتها وطبيعتها. بما يعني استمرار الغرب في فرض نموذجه على المحيطين به في هوامشه الحضارية مع استمرار هيمنته.

· في مراحل الأزمة، يتوغل الغرب في فرضه لنموذجه بشكل لا يقبل استثناءات، وهو ما قد يؤدي بشكل عام إلى "تفريغ الطاقة القومية" للمجتمعات النامية.

في مقابل "التنمية المنقولة أو التابعة"، يطرح عبد الملك نموذج التنمية الذاتية النابعة من الذات الحضارية للمجتمعات الإنسانية، ونقطة البدء في هذا النموذج "لو أردنا أن نختط طريقًا مغايرًا لطريق النقل والتقليد إنما هي الذات: تحديد الذات القومية، الثقافة الحضارية في خصوصيتها، الانطلاق من هذه الذات، إمكاناتها وممكناتها وطاقاتها القابلة للتعبئة، الاعتماد على الذات في الأساس، في علاقة معقولة، رشيدة، ناضجة بالوحدات الذاتية الأخرى المتفاعلة في هذا المضمار العالمي. إن عنوان هذا الموقف السيادي في تحقيق عملية التنمية هو "الإبداع" أي الإبداع الذاتي، حضاريًا وثقافيًا، وقوميًا. ذلك في كافة المجالات: مجال الفكر، ومجال العمل".

وفي تفسيره لاستمرار حالة "التخلف" والاستغراق في التبعية "والتوهان" في مصر والعالم العربي، مع بلوغ نهضة الشرق الحضاري في دائرة الصين واليابان والهند ذروتها، فإن عبد الملك يعزو هذا إلى استمرار نوع من العمالة الحضارية التي

ترسخ التبعية والنقل والانقطاع مع الجذور والتراث، فيما صنعت بلدان الشرق التي تقدمت لنفسها خطًا تنمويًا ذاتيًا يعتمد على الإبداع المتولد من الفلسفات والأديان المحلية. فنهضة الصين كونفوشية تاوية، ونهضة اليابان وكوريا غير منقطعة مع فسلفة الدين فيهما. والإمبريالية الغربية رغم تمددها السابق في هذه المناطق واستخدامها أقصى درجات العنف والإبادة ضدها (القنابل الذرية في اليابان، والحرق في فيتنام)، لم تستطع أن تنال من استمرارية النسيج الفكري في عمق الدائرة الحضارية... من هذه الخصوصية التي تميزت بها نهضة شعوب وأمم مختلف ثقافات دائرة الحضارة الكونفوشية في شرق آسيا، جاءت قوة ووضوح الرؤية التي اتسمت بها مختلف التيارات الأيديولوجية لطلائع آسيا الشرقية منذ منتصف القرن التاسع عشر، أي منذ ثورة التايبينج ومن بعدها نهضة اليابان في عهد الإمبراطور ميجي".

من هذا الاستعراض المختصر لرؤية أنور عبد الملك، نجد أن "الحضاري" عنده كمفهوم لا يتسم بنفس الوضوح الذي يتسم به كمنظور، فهو لا يقدم مفهومًا محددًا للحضارة والحضاري، وإن كان يصنع من هذا الحضاري منظورًا تحليليًا يتسم بالشمولية لبحث قضية أساسية ومحورية في فكره وهي قضية "التنمية" العربية والمصرية، ومن هنا يأتي اهتمامه بقضايا النهضة ومشاريع النهضة الحضارية، وهذا المنظور يتسع ليشمل القضايا الداخلية الوطنية وقضايا الصراع الدولي التي تشتبك مع النهضة كحركة شاملة. ومع هذا يشير مفهوم الحضاري كدالٍ غير محدد عند عبد الملك إلى مدلولات شاملة تشكل منظوره التحليلي.

الحضاري في فكر عبد الله العروي

محمد العربي[1]

ربما تتنبأ المنطلقات الفكرية والمقدمات الفلسفية بالكثير عن موقع وتصور المفاهيم، كالحضاري وغيره، لدى الكثيرين من المفكرين. ونجد- في هذا الإطار - أن عبد الله العروي، المفكر المغربي الراحل، صاحب مشروع نقدي للفكر العربي المعاصر ينطلق من إيمان بالحداثة كوجهة لهذا الفكر يجب أن يتجه إليها ويوجه إليها الواقع[(2)*]، وقد ركز مشروعه في نقد وبناء عدة مفاهيم تؤسس لمشروع فكري، فهو أعاد تقديم مفاهيم "التاريخ، الحرية، العقل، الأيديولوجية"، وبالتالي مشروعه نقدي يعيد التكوين الحضاري الثقافي العربي في واقعه وتاريخه إلى عناصره المكونة، وبالتالي لن نجد للحضارة والحضاري مفهومًا معينًا في كتاباته إلا من خلال تحليل رؤيته للعالم الكامنة في مشروعه.

يتبنى العروي في مشروعه النقدي "الحداثة"، كأساس للنقد وإعادة بناء الفكر العربي، فهو يرى أن الحداثة الغربية هي التي تشكل العالم حضاريًّا، فهي حتمية، وبالتالي لا يمكننا فهم الحضارة الإنسانية الحديثة دون فهم للحداثة. وقد شهد العالم قبل ذلك حداثات (إسلامية وصينية ورومانية ويونانية)، لكن الحداثة التي تتحدى العالم وتصبغه هي الحداثة الغربية ذات الجذور الأوروبية.

ولكن ما الحداثة؟ يفرق العروي بين النظرتين الفكرية الفلسفية للحداثة، وبين

(1) - باحث بمكتبة الإسكندرية.

(2) تعتمد الورقة في قراءتها لفكر العروي على محاضرته "عوائق التحديث" -http: / /matarma- /tar.net /vb /t10783

النظرة التاريخية لها، فمن وجهة نظر التاريخ الحداثة هي مجموعة وقائع تاريخية يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- ثورة اقتصادية.
- إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون.
- ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة.
- إصلاح ديني موجه ضد الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس.
- ثورة فكرية تعتمد أساسًا على العقل.
- ثورة سياسية موجهة ضد الفيودالية والكنيسة.

"هناك تكامل وترابط بين هذه الثورات المختلفة، لكن هناك اختلاف كبير بين المؤرخين، ليس هناك اتفاق حول ما هي الثورة المتقدمة على الأخرى وما هي التي كانت أصلًا والتي كانت نتيجة". ومن وجهة النظر التاريخية لم تكن الحداثة حتمية، وهي كأي إمكانية في المجتمعات الإنسانية تحمل نقيضها.

أما من وجهة نظر الفكر، فالحداثة مفهوم مستحدث له مدلولات محددة، فيقول: "من هذا التطور - التاريخي - استنبط المفهوم عبر عقود وعلى مراحل. وهو يدور حول المفاهيم التالية: سلطة الفرد، حريته، حقله، تدبيره لشؤونه، وهيمنته على الطبيعة. إذًا مكونات المفهوم بعد أن (حدث)، بعد أن (وقعت) الحداثة، مكونات المفهوم المستنبط هي: الفردانية، العقلانية، الحرية، الديموقراطية، العلمية أو العلمانية (بمعنى العلم الحديث)". وهذه المدلولات الفكرية منتظمة في إطار واحد هو تالٍ لما أفرزته حركة التاريخ من أحداث ونتائج. ولم تكن هذه المكونات لتتكون بشكل واعي لدي الغرب، أو لدي مفكري التنوير والحداثة أنفسهم، إذ أنها حركة التاريخ التي تتجه نحو بلورة نموذج معين في داخل المجتمعات الإنسانية دون أن تعيه هذه المجتمعات. وبصورة ما لم تكن نتتج الحداثة فكريًا ما لم تكن قد

حدثت على الأرض في فترة زمنية معين ومستمرة.

في فترة تاريخية ما، يحددها العروي في أوروبا بالقرن الثامن عشر والقرن التالي له، كان الولوج إلى الحداثة اختياريًّا، إلا أن القرن التالي شهد طغيان الحداثة ولم تعد اختياريًّا، ونقلتها الإمبريالية الغربية من حدود أوروبا (مركز الحضارة الحداثية) إلى العالم المحيط (الهامش الحضاري)، وتم فرض الحداثة فرضًا داخل أوروبا وخارجها، بالحديد والنار، بالحرب والغزو والثورة. وفي القرن نفسه بدأ التململ من واقعها المحاصر للإنسان والمعادي له، وأخذت الأيديولوجيات المضادة في الإطلال برأسها وأخذت هي الأخرى في تشكيل الواقع ولكن في إطار الحداثة نفسها، كما هو الحال مع الماركسية التي نادت بالإسراع من التحديث لتجاوز نموذج الحداثة كما تشهده أوروبا.

وشهد القرن التالي العشرين أوسع عمليات التحديث ونمو متسارع لمضادات التحديث، وأخذت كل مبادئها في الاقتراب من نقيضها التاريخي، وتجلت صور التناقضات الذاتية للحداثة في صور ثلاث:

الأولى الإمبريالية، والتي تهافتت معها مفاهيم الفرد والديمقراطية والحرية، وإن ساعدت على تدعيم صورة العقلانية والعلم التجريبي وتوسيع دائرة العقل ليخدم الخطط التوسعية.

الثانية الحروب الشاملة، والتي وسمت القرن التاسع عشر بأكمله وبلغت ذروتها مع محرقة الحربين العُظمَيين. وتهافتت مع هذه الحروب مفاهيم العقل والعلم حيث استحالا إلى أدوات لتخريب العلاقات بين الشعوب بدلًا من التقريب بينها.

الثالثة الثورة الشاملة، والتي كانت أداة التحول إلى الحداثة، أبرزت تهافت مفاهيم الفرد والحرية وإن ظلت الديمقراطية شعارها المرفوع دائمًا.

بعد تحديث العالم قسريًّا، أصبح الواقع العالمي "هو مجتمعات عرفت الحداثة بل لنقل اكتوت بها. عرفت في نفس الوقت الحداثة وضدها، استمعت لما تبشر به واستمعت كذلك لما تحذر منه، استمعت لإنجازاتها ووعودها وتطلعاتها، كما

عرفت واستمعت للمعارضات والتحذيرات المواكبة لها والأزمات الناجمة عنها من حروب دولية وصراعات داخلية وقلق نفساني وتيه عاطفي (التيه الذي يركز عليه أمثال ميشيل فوكو(. ويستنتج العروي من هذه النتيجة الواقعية أننا لسنا خارج الحداثة، ولا يمكننا نقدها بالخروج منها. وبالتالي كانت معارضات الحداثة سواء النابعة من الغرب نفسه، أو الصادرة من التشكيلات الحضارية الأخري (الصين، الهند والغاندية، العالم الإسلامي وتراثها مع الحركات المناوئة للحداثة)، كانت هذه المعارضات في الإطار نفسه إطار الحداثة الذي لم يتجاوزه أحد.

يؤكد العروي على أن الحداثة مرادفة للحضارة الغربية، أو هكذا عادت وأصبحت، وبالتالي أزمتها ووقوعها في التناقضات الذاتية هو يشمل الغرب كما يشمل العالم أو العكس هو الصحيح، فالحضارة العالمية في أزمة مادامت الحداثة الغربية في أزمة.

ويدل هذا وسابقه على أن العروي يتبنى تصورًا محددًا عن الحضارة مفاده:

· لا توجد في وقتنا الحالي الحديث والمعاصر تشكيلات حضارية متمايزة عن بعضها البعض، وهذه التشكيلات وإن كانت موجودة من ذي قبل، فقد أحالتها الحداثة التي انتشرت وعمت وشكلت العالم من جديد في القرنين الماضيين إلى حضارة واحدة بنفس الجوهر والشكل والغاية. ومن هذا قوله "لم تعد المسألة مسألة أهداف وقيم، هذه خرافة بل أكذوبة سافرة، كلنا نريد الرفاهية والأمن والثقافة. الجميع يريد حظه من الخيرات وإلا لما احتج، لما تظاهر، لما أضرب عن العمل".

· ومع ذلك يقر العروي أن تاريخية انتشار الحداثة أو نشرها في العالم قد قسمت العالم إلى قسمين: الأول هو الغرب صاحب الحداثة الأصيلة، وهذا رغم أنه يعاني الأزمات إلا أنه بفضل الحداثة لازال الأقوى والأقدر والمهيمن على العالم. أما القسم الآخر هو القسم ذو الحداثة المغروسة والتابعة والذي فرضت عليه الحداثة وبقوة، وأزمته أن فرض الحداثة عليه لم يجعله قادرًا على استيعابها وهضمها واستغلالها، فقد تعرض لتحديث مشوه، إلا أنه لم يعد كما قبل قبل

الحداثة، وبالتالي أزمته في جوهرها هي أزمة حداثة مختلفة عن تلك التي عانى ويعاني منها الغرب. ومن ثم نحن بصدد نطاقين داخل تشكيل حضاري إنساني واحد وهو الذي صنعته الحداثة.

· يقول العروي إنه لا سبيل لمعارضة الحداثة والخروج من أزمتها لدى الشعوب التي فرضت عليها إلا من خلال استيعابها، وهو بهذا ينادي بما نادى به الفكر الماركسي الذي طالب بمزيد من التحديث لتجاوز الحداثة، أي أن الحداثة حتمية فهي كما يقول "موجة العوم ضدها مخاطرة، ماذا يبقى؟ إما الغوص حتى تمر الموجة فوق رؤوسنا فنظل حثالة، وإما نعوم معها بكل ما لدينا من قوة فنكون مع الناجين في أية رتبة كان". إذًا الأمر المهم والحاسم هو أن نكون حداثيين بغض النظر عن وجهة قطار الحداثة ومآله، وإلا سنكون حثالة. وعلى هذا لا ترتبط الحداثة كرؤية للعالم عند العروي بأسئلة نهائية تثير إجابات عن الحياة وجوهرها ومآلها، فالأمر كله يتعلق بضرورة التقدم فقط. والسؤال الأهم هنا كيف لنا أن نتحدث عن حداثة لا نعرف وجهتها وفي نفس الوقت نسعى لتجاوزها ومعارضتها، أي كيف نسعى لتجاوز مالا نعرف وجهته ونهايته؟

الحضاري إذًا عند العروي إنما هو الحداثي، والحداثي الغربي على وجه التحديد وإن وسم بالإنساني، وبهذا لا توجد ذوات حضارية وإنما هناك إطار عالمي واحد تتفاعل فيها النطاقات الثقافية المختلفة ولكن على نفس القواعد والمبادئ ومن أجل نفس الأهداف التي تحددها الحداثة كرؤية للعالم والكون. وفي هذا التراث تبرز ضرورة الاقطاع مع التراث، ويصبح هدف التنمية التقدم المادي الذي يجتمع عليه كل البشر كهدف وتخفت بهذا القيم المختلف عليها والمشتركة في الوقت نفسه، ولا تنبع التنمية من نموذج ذاتي خاص وإنما من نموذج محدد سلفًا يطبق على الجميع بغض النظر عن قابليتهم له. ومن هذا المنطلق نجد أن الحضاري عند العروي كمفهوم هو محدد بالحداثي، أما كمنظور هو فهي محدد بالرؤية الحداثية للعالم.

دلالات مفهوم الحضاري

عند الجابري والسيد يسين

أ. محمد الجوهري(1)

تمهيد

يعتبر مفهوم الحضارة من المفاهيم التي تتسم بالسيولة وعدم التحديد الدقيق لدلالته ومعانيه المختلفة، وتختلف دلالات المفهوم ومعانيه من مفكر إلى آخر ومن إطار حضاري إلى آخر ومن حقل معرفي إلى آخر(2)(*).

ومن العوامل التي زادت من مساحة الغموض المحيطة بالمفهوم- خصوصًا في واقعنا العربي والإسلامي- عدم الاهتمام بتأصيله وضبط تعريفه، بما يعكس الخبرة التاريخية للواقع العربي والإسلامي ويستبعد الدلالات والمعاني التي يستبطنها المفهوم، حينما نشأ وتطور في البيئة الغربية، هذه النشأة انعكست عند

(1) باحث في العلوم السياسية.

(2) على سبيل المثال تعني الأنثروبولوجيا بمصطلح "الحضارة" بالإشارة إلى ظاهرتين متمايزتين، إحداهما سياسية والأخرى تاريخية، وهما نشأة مجتمع الدولة ذات الحكومة، والنمو المتوازي في تراثه الفني والثقافي، وقد نظرت الدراسات التطورية في هذا المجال للحضارة على أنها تمثل أعلى مراحل التطور في سلسلة تبدأ بمرحلة البربرية. لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: نصر محمد عارف، الحضارة.. المدنية اختلاف الدلالات باختلاف الحضارات، موقع إسلام أون لاين، 2007/ 7/ 25، من خلال الرابط الإلكتروني التالي:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone Arabic ArtCulture%2FACALayout&cid=1184649257637#ixzz0zo5F0J3B

ترجمة المفهوم ونقله إلى الواقع العربي والإسلامي، فتداخل المفهوم مع عدد من المفاهيم الأخرى، والتي يستخدمها البعض كمرادفات للحضارة أحيانًا أو بديلًا عنه في أحيان أخرى، فالبعض جعله مرادفًا للثقافة تارة أو المدنية تارة أخرى أو هما معًا، وهناك من جعله مرادفًا للحضر، وبالتالي أصبحت الحضارة عكس البداوة(1).

وقد نتج عن عدم الاهتمام بالتأصيل المفاهيمي لمصطلح الحضارة والاكتفاء بالمعنى الاصطلاحي له؛ أن أصبح الحديث عن مفهوم الحضارة يستبطن دائمًا الحديث عن العالمية والنموذج الحضاري السائد، وبذلك أصبح الحديث عن الحضارة مدخلًا لإلغاء كافة الخصوصيات واستيعابها في النموذج الحضاري السائد(2).

وتهدف هذه الورقة إلى القيام بقراءة في دلالات ومعاني مفهوم الحضاري لدى اثنين من أبرز المفكرين المعاصرين، هما الدكتور محمد عابد الجابري والأستاذ السيد يسين، وسوف تتم هذه القراءة وفق عدد من العناصر التالية: -

- مواضع إيراد المفهوم "الحضاري" (متى/ أين؟)
- الدلالات المختلفة للمفهوم (ماذا؟)
- كيفية توظيف المفهوم

دلالات مفهوم الحضاري عند السيد يسين

في تناوله لمفهوم الحضارة، يشير الأستاذ السيد يسين إلى أن هناك تيارين في

(1) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981)، ص: 75. ولمزيد من المعلومات عن سيرة المفهوم وجذوره في الرؤية الغربية والرؤية العربية، انظر:
نصر محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (1)، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994)، ص: 34 وما بعدها.

(2) نصر محمد عارف، الحضارة- الثقافة- المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سبق ذكره، ص: 16.

تعريف الحضارة؛ التيار الأول: يركز على الجوانب المادية في المجتمع، مثل إنتاج السلع والاقتصاد، أما التيار الثاني يركز على الجوانب الثقافية والاجتماعية، ويهتم هذا التيار بالأديان والآداب والفلسفة والتاريخ. ويقرر الأستاذ يسين أن هذه التفرقة لم تعد ملائمة للواقع المعاش، وأنه لابد من تبني مفهوم واسع للحضارة يجمع بين النواحي المادية والجوانب الثقافية والاجتماعية[1].

يأتي تناول المفكر السيد يسين للمفهوم في سياق دراساته المتعمقة للتغيرات التي تشهدها الحضارة العالمية- الحضارة الغربية - والتحولات العميقة التي يمر بها المجتمع العالمي خاصة منذ سقوط الاتحاد السوفياتي. ويمكن قراءة دلالات مفهوم الحضاري لدى الأستاذ السيد يسين، ومن خلال تناول وجهة نظره للعديد من القضايا.

أولا: العلاقة بين الحضارات

يقرر الأستاذ السيد يسين أن "العلاقة بين الحضارات هي علاقة تفاعل وتبادل"، فالحضارة لا يمكن أن تطور أساليبها وإعادة تشكيل رؤاها عن العالم، إلا من خلال التواصل بينها وبين الحضارات الأخرى، والتفاعل الثقافي العميق المتبادل، فالحضارات لا يمكن أن تتطور وهي منعزلة عن بعضها البعض[2].

وترتيبًا على ذلك فإنه يصف "مقولات الصراع بين الحضارات" بالأوهام؛ حيث ينتقد الأستاذ السيد يسين هذه المقولات الصراعية، كما قررها المفكر الأمريكي صموئيل هتنجتون وغيره من المفكرين الذين ساروا على دربه، فالصراع هو صراع بين "مصالح متباينة" للدول الأطراف في هذا الصراع، كما أن ما يطرحه البعض من مقولات حول صراع بين الإسلام والغرب، هي أيضًا مقولات مضللة، لاعتبارات كثيرة أهمها أننا لا يمكن أن نتعامل مع الغرب ككتلة

(1) السيد يسين، الديمقراطية وحوار الثقافات: تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب، (القاهرة: دار ميريت، 2007)، ص: 293.

(2) السيد يسين، الحرب الكونية الثالثة: عاصفة سبتمبر والسلام العالمي، (القاهرة: دار ميريت، 2003)، ص: 148.

واحدة صماء ملساء، لا يوجد بين دولها اختلافات وتباينات في الرؤى والمصالح، ونفس الأمر ينطبق على الإسلام، فهناك أكثر من 50 دولة عضو في منظمة المؤتمر الإسلامي، هناك عدد كبير من الدول بها جاليات إسلامية كبيرة، وكل دولة من هذه الدول لها مصالحها القومية الخاصة بها، وتقدم قراءة معينة للإسلام في ضوء خبرتها التاريخية وظروفها الاجتماعية والثقافية[1].

ثانيًا: تحولات المجتمع العالمي

وفي سياق تطوير رؤية للحضارة والتنبؤ بنموذج حضاري جديد في طور التشكل، استند السيد يسين على ما أسماه "المنهج التاريخي المقارن" لدراسة أهم التغيرات العالمية المعاصرة التي لحقت بالحضارة الصناعية الأوروبية من خلال "منظور التحليل الثقافي"، وأهم هذه التغيرات كما يقدم هو لها: -

- سقوط الأنظمة الشمولية وصعود موجة الليبرالية التعددية، من خلال حركة جماهيرية سلمية إيجابية، الأمر الذي أدى إلى نشوء الكثير من الديمقراطيات وترسخها في الكثير من دول ومجتمعات العالم[2].
- من أهم المتغيرات التي يطرحها هذا السقوط للأنظمة الشمولية في مقابل صعود النظم الليبرالية، هو انهيار الأنساق السياسية المغلقة وظهور أنساق سياسية مفتوحة تتعدد فيها الآراء وتتنافس فيها الأحزاب والحركات السياسية[3].
- بروز الصراعات الإثنية والقومية[4].
- المتغير الثقافي والمتمثل في إعادة تشكيل صورة الآخر، والآخر هنا هو آخر بالنسبة للمجتمعات الأوروبية الرأسمالية، ويؤكد الأستاذ السيد يسين على

(1) المرجع السابق، ص: 171.

(2) السيد يسين، شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009)، ص: 109.

(3) المرجع السابق، ص: 109.

(4) المرجع السابق، ص: 109.

أن هذا المتغير الثقافي سوف يلعب دورًا مهمًّا في صياغة ملامح الحضارة العالمية المقبلة. والإسلام سيكون في المركز؛ لأنه لم يبقَ في الساحة إلا الإسلام كمتحدٍ للمدنية الغربية الرأسمالية، بعد سقوط الماركسية(1).

ويقرر الأستاذ السيد يسين- في سياق الانتقال إلى هذا النموذج الحضاري الجديد - أن مفهوم الصراع سوف يلعب دورًا حيويًّا في تحديد ملامح نموذجه الحضاري الجديد، هذا الصراع يدور حول عدد من الموضوعات، من أبرزها، الصراع مع الآخر، هذا الصراع الذي أصبح ملمحًا رئيسًا للعلاقات بين الغرب من جهة والعرب والمسلمين من جهة، وفي هذا السياق يبرز في الغرب اتجاهان يمكن تلمس مظهريهما على مستوى الممارسة والنظرية، أحدهما "اتجاه عنصري" يرفض الآخر، أما الثاني فهو "اتجاه التسامح الثقافي" الذي ينظر إلى الآخر في إطار موجهات النسبية الثقافية(2).

ومن القضايا الأخرى التي هي محل صراع الآن، هل مثّل سقوط الاتحاد السوفيتي وانتصار الليبرالية نهاية التاريخ كما دفع فرانسيس فوكاياما، أم أن الموضوع أعقد من ذلك بكثير لأن هذا التقسيم بين الرأسمالية والشيوعية هو فصل جامد لا يعكس الواقع، والتداخل بين النظامين على مستوى الممارسة. وأخيرًا هل الرأسمالية أصبحت نظرية كونية قابلة للتطبيق في كل مكان وأي زمان؟ بصرف النظر عما يشاع من مقولات الخصوصية الثقافية والتاريخية لمجتمعات بعينها، لأن الرأسمالية تضمن الحرية والعدالة والرخاء للأفراد؟ أم أن هناك أفكار متعددة حول الديمقراطية لا يربطها نسق فكري واحد(3).

---

(1) المرجع السابق، ص: 111.

(2) السيد يسين، الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي: من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعرفة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ص: 266.

(3) المرجع السابق، ص: 113.

ثالثًا: نحو نموذج حضاري جديد

ونتيجة لهذه الصراع الحاد الذي هو السمة الأساسية للمرحلة الانتقالية الراهنة من تطور الحضارة، فإن النموذج الحضاري الجديد سوف يقوم على مبدأ التوفيقية؛ حيث سيتم التأليف بين متغيرات تبدو متناقضة، هذا النموذج الحضاري الجديد- الذي أسماه الأستاذ السيد يسين "النموذج التوفيقي العالمي"- هو نمط سياسي اقتصادي ثقافي توفيقي[1]، يقوم على التوفيق بين: -

- الفردية والجماعية.
- العلمانية والدين.
- القطاع العام والقطاع الخاص.
- الاستقلال الوطني والاعتماد المتبادل.
- المصلحة القطرية والمصلحة الإقليمة (التجمعات الإقليمية).
- الأنا والآخر على الصعيد الحضاري.
- بين تحديث الإنتاج والبحث عن معنى للحياة.
- زيادة معدلات التنمية في الدول الغنية ومساعدة الدول النامية.
- الإعلام القُطري والإعلام العالمي.

ويقدم الأستاذ السيد يسين عددًا من السمات الجوهرية لهذا النموذج الحضاري الجديد[2]، من أهمها: -

- التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبية الثقافية.
- النسبية الفكرية.
- إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سياقات ديمقراطية على كافة المستويات.

(1) السيد يسين، شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي، مرجع سبق ذكره، ص ص 114:115.

(2) المرجع السابق، ص: 115.

• العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية.

• إحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة.

• التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

ويتوقف نجاح وتحقق هذا النموذج الحضاري التوفيقي العالمي على شرط مؤداه "انتصار قوى التقدم على قوى الرجعية"[1]، ولكن ما هي معنى الرجعية في هذا السياق؟ وما هي القوى التي تحمل مثل هذه الرؤى الرجعية؟

خلاصة القول يقرر الأستاذ السيد يسين أننا إزاء مرحلة أخيرة من حضارة عالمية منهارة وبداية تشكل حضارة عالمية جديدة شعارها "وحدة الجنس البشري".

ملاحظات نقدية:

أولًا: استند الأستاذ السيد يسين في تحليلاته إلى تطوير منهجية أسماها المنهج التاريخي المقارن بالتركيز على التحليل الثقافي[2]* للظواهر المختلفة، وخاصة التحولات التي يشهدها المجتمع العالمي، والتي لخصها في التحول من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعلومات العالمي، والذي بدوره يتحول إلى مجتمع المعرفة متزامنًا مع ما يسمى اقتصاد المعرفة، وذلك في ظل قصور المداخل الاقتصادية والسياسية في تقديم تفسيرات مقنعة للظواهر من حولنا، وكانت وحدة التحليل الرئيسية لديه هي المجتمع العالمي[3].

ثانيًا: يبدو أن مفهوم الحضارة عند الأستاذ السيد يسين مرتبط بالحضارة السائدة، وهي الحضارة الغربية، باعتبارها النموذج الذي يجب أن تحتذي به المجتمعات الأخرى حتى تنجز تقدمها من خلال مرورها بالمراحل المختلفة التي مرت بها هذه الحضارة؛

(1) المرجع السابق، ص: 116.

(2) لمزيد من المعلومات عن منظور التحليل الثقافي لدي السيد يسين، انظر: السيد يسين، الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي: من المجتمع الصناعي إلى مجتمع المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص: 61 وما بعدها.

(3) لمزيد من التفاصيل، انظر: الحوار الذي أجراه د. عبد الله عبد بلقزيز مع الأستاذ السيد يسين، والحوار منشور في: السيد يسين، شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي، (مرجع سبق ذكره، ص: 256 وما بعدها.

حيث اقتصرت دراسته وتحليله للحضارة الغربية والتحولات العميقة التي تشهدها، وترتيبًا على هذا فإنه يقرر- في ظل رؤيته للتحولات التي يشهدها المجتمع العالمي- أن المجتمع العربي الذي لم ينجز أو حتى يستكمل مهمات المجتمع الصناعي، عليه أن ينتقل إلى مجتمع المعلومات العالمي؛ لأن مسيرة التقدم والحضارة لن تنتظر أحدًا[1]. ومن ثم فإنه على المجتمعات العربية أن تُسقِط مراحل النموذج الحضاري الغربي- وهو في طريقه إلى تحقيق التقدم المادي - على تطورها إذا هي أرادت أن تنجز التقدم؟

ثالثًا: إذا كان اهتمامه منصبًا فقط على مظاهر التقدم المادية في الحضارة الغربية، فإن مظاهر التقدم المادي هذه لابد وأنها تستبطن منظومة من القيم والمؤسسات والسلوكيات، فالحداثة باعتبارها المشروع الحضاري الغربي قامت على عدد من المبادئ، أهمها الفردية والعقلانية والرشادة بمعناها الغربي، والتقدم المطرد في التاريخ الإنساني[2]، فهل هذا الاعتقاد في حتمية الرؤية الغربية للحضاري تنحية المنظومات القيمية والسلوكية والعقيدية للمجتمعات الأخرى. وقد نجد إجابة على هذا السؤال فيما طرحة مفكرنا الكبير من أن السبب في فشل محاولات رفاعة الطهطاوي التنويرية هو فشله في نقل النموذج الغربي بمكوناته إلى المجتمع المصري، فضلًا عن فشل المجتمعات العربية فيما نجح فيه الغرب، وهو القضاء على نفوذ الكنيسة، وإبعاد هيمنة النص الديني على مجمل الفضاء الثقافي[3]. ومن ثم فهو يطالب بإبعاد أي دور للدين في المجال الثقافي والسياسي، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل يمكن إقامة مثل هذا الفصل في إطار النموذج الحضاري العربي الإسلامي؟

رابعًا: إذا تناولنا وجهة نظر الأستاذ السيد يسين فيما يتعلق بالمشروع الحضاري الغربي، نجده يفضل ما يسمي في أدبيات التنمية الحديثة "الرؤية الاستراتيجية"،

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ص: 262 وما بعدها.

(2) لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ص: 265.

(3) لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ص: 266.

والذي يعني صورة المجتمع الذي نريده بعد عشرين عامًا[1]. ولا يخفى أن استخدام مثل هذا المفهوم- الرؤية الاستراتيجية- المحايد وعدم استخدام صفة الحضاري، تعني استبعاد ما تحمله لفظة "الحضاري" من مضامين ومنظومات قيمية وسلوكية تعكس الخبرة التاريخية للمجتمعات العربية والإسلامية، علاوة على أنه يرى أن إلصاق صفة "الحضاري" بالمشروع، يعني أننا بإزاء فترة زمنية كبيرة تكون عصية على الاستشراف الدقيق، بالإضافة إلى ما تحمله الصفة من نزعات طوباوية مثالية، في حين أن الرؤية الاستراتيجية مفهوم إجرائي يسهل قياسه وتطبيقه.

إلا أن الأستاذ يسين يدعو إلى صياغة "إستراتيجية حضارية عربية"، قوامها الأساسي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة من ناحية أولى، والقراءة النقدية لتراثنا العربي والإسلامي من ناحية ثانية، والقراءة النقدية للحضارة الإنسانية الراهنة من ناحية ثالثة، وتهدف هذه الاستراتيجية الحضارية إلى بناء مجتمع عربي حديث قادر على الوفاء بالحاجات الأساسية للإنسان، وفاعل في التعامل مع متغيرات العصر وعلى رأسها الثورة العلمية والتكنولوجية والمشاركة السياسية الجماهيرية واحترام حقوق الإنسان[2].

ويطرح الأستاذ يسين عددًا من الوسائل والأدوات لتحقيق هذه الاستراتيجية الحضارية[3]، على النحو التالي:

- الاعتماد على التفكير العلمي.
- النقد الاجتماعي والذاتي.
- القضاء على الفجوة بين الصفوة والجماهير.
- العمل على سيادة النظرة المستقبلية.

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر: المرجع السابق، ص: 270.

(2) السيد يسين، الديمقراطية وحوار الثقافات: تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب، مرجع سبق ذكره، ص ص 267:268.

(3) المرجع السابق، ص: 269 وما بعدها.

دلالات مفهوم الحضاري عند الدكتور محمد عابد الجابري

يمكن قراءة عناصر مفهوم الحضاري في فكر الدكتور محمد عابد الجابري في سياق بيان موقفه من عدد من القضايا المهمة؛ القضية الأولى: تناوله بالنقد إشكالية النهضة العربية ومقولات حتمية صياغة مشروع حضاري عربي، يكفل للعرب وللمسلمين تحقيق التقدم، وينقلهم من مرحلة التخلف والتراجع إلى مرحلة التقدم ومواكبة الحضارة الإنسانية، فالحضاري هنا هو مشروع للمستقبل انطلاقًا من الواقع.

أما القضية الثانية: فتأتي في سياق دراسته لإشكالية التراث في الفكر العربي والإسلامي، وكيفية التعامل مع تراث هذه الأمة، وهذا التراث هو نتاج الحضارة العربية الإسلامية، وهذا التراث هو انعكاس لهذه الحضارة، وللرؤى التي طرحتها لعلاقة الإنسان بربه وبعالم الأشياء من حوله، بالإضافة إلى علاقاته بالآخر، الذي عاصر هذه الحضارة. أما القضية الأخيرة: موقفه من مقولات صراع الحضارات؛ حيث قام الدكتور الجابري بتفكيك مقولة صراع الحضارات كما طرحها المفكر الأمريكي صاموئيل هتنجتون، وتفنيد الحجج والأسانيد التي اعتمد عليها هتنجتون باعتبارها مغالطات.

القضية الأولى: نحو مشروع حضاري عربي إسلامي

يعتبر الدكتور الجابري أن السعي نحو حل مشكل النهضة في العالم العربي، وتحقيق النهضة يعني قيام حضارة عربية جنبًا إلى جنب مع الحضارة الأوروبية، قادرة على التفاعل المثمر معها، من أجل خلق حضارة أكثر إنسانية وأكثر تطورًا[1].

يقرر أن الحديث عن الحضاري- باعتباره مشروعًا للمستقبل- في الواقع العربي المعاصر لا يجب- كما يفعل الكثير- أن يحيلنا إلى الحديث عن المستقبل في إطار علم المستقبليات بمفهومه الغربي؛ لأن هذا الأمر ببساطة لن يفيد كثيرًا، لأن الحضاري على هذه الصورة وبهذه الطريقة (المعتمدة على ما يسمى علم

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: قراءة تحليلية نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ط5، ص: 25.

المستقبل في الغرب) لن يكون سوى انعكاسًا للحاضر غير المواتي والمتسم بالتخلف والتأخر عن مواكبة الحضارة الإنسانية في الوقت الحالي، فهذا العلم يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية، ومن ثم يعمل على إسقاطها على المستقبل القريب والبعيد[1].

ومن ثم نبَّه الجابري إلى ضرورة البحث في التاريخ عن معنى يستجيب لتحديات الحاضر والمستقبل، وهذا البحث الفلسفي في التاريخ يعني ليس فقط إعادة بناء للتاريخ بصورة فلسفية، ولكن أيضًا إعادة بناء الوعي بصورة تاريخية[2].

لذا فإن الحضاري والمشروع النهضوي يقتضي أولًا الابتعاد عن مضمون ما يسمى بعلم المستقبل كما تطرحه التجربة الغربية، ويستلزم ثانيًا إعادة النظر في تاريخنا من خلال فلسفة تاريخية، هذه النوع من الفلسفة ينظر إلى التجربة التاريخية في كليتها دون التقيد بعنصر الزمن فيها، ليكشف عن أهداف هذه التجربة التي سعت إلى تحقيقها أو التي حققتها بالفعل، وبيان محددات هذه التجربة ومكناتها الداخلية، فالتاريخ منظورًا إليه من ناحية فلسفية- كما يقول الجابري- "ليس مقصورًا على ما تحقق فقط بل ما كان يمكن أن يتحقق أو كان في طريقه إلى التحقق"[3]. ومن ثم يقرر الدكتور الجابري أننا "بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا يبشر بالأمل ويحفز على العمل"[4].

وبالاعتماد على هذه الرؤية الفلسفية يقرر الجابري أن هناك ثلاثة أهداف حركت التجربة التاريخية الحضارية العربية الإسلامية[5]، يمكن بيانها على النحو التالي: -

• هدف الوحدة والتوحيد، والذي وجد ترجمته في قيام الدولة العربية الإسلامية

(1) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1990)، ص: 119.

(2) المرجع السابق، ص: 116.

(3) المرجع السابق، ص: 119.

(4) المرجع السابق، ص: 120.

(5) المرجع السابق، ص: 122 وما بعدها.

الواحدة.

• هدف التمدن والانتقال بالمجتمع من حالة البداوة إلى الحضارة، التي انعكست في بناء الكثير من المراكز الحضرية الإسلامية.

• هدف النزوع نحو عقلنة هذه التجربة، والتي وجدت انعكاسها في عقلنة الدين بالبعد عن عبادة الأصنام وعقلنة الفلسفة بإبعادها عن الدين وإرجاعها إلى أصلها في البحث فيما وراء الطبيعة.

وبدون استنطاق هذه الأهداف الثلاثة في التجربة التاريخية الحضارية العربية الإسلامية، فإن التاريخ العربي الإسلامي يفقد معناه إذ لم يتم قراءته كصيرورة لتحقيق هذه الأهداف الثلاثة، وكذلك علم المستقبليات العربي يجب أن يؤسس على تطبيق هذه الأهداف الثلاثة، والعرب بدون هذه النزوعات الثلاث سيخرجون من التاريخ ولن يكون هناك مجال للحديث عن مشروع حضاري عربي[1].

القضية الثانية: الحضاري: إعادة قراءة التراث

واجتهادات الجابري في هذه القضية يمكن- بصورة أو بأخرى- اعتبارها جزءًا من مفهومه للحضارة والحضاري، على اعتبار أن هذا التراث هو جزء من الحضارة العربية الإسلامية، أحد منجزاتها التي خلفتها لنا، ويعرف الدكتور الجابري التراث أنه هو "كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد"[2].

ويمكن تحديد وجهة نظر الجابري من قضية التراث من خلال النقاط التالية:

أولًا: لا بد من تجاوز ما أسماه الجابري "القراءة التراثية للتراث"، إلى رؤية حداثية عصرية للتراث، فالحداثة لا تعني القطيعة مع التراث، ولكن الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة، أي مواكبة التقدم الحاصل على

(1) المرجع السابق، ص: 125

(2) المرجع السابق، ص: 45.

المستوى العالمي. فعلى الرغم من أن الحداثة الأوروبية هي حداثة عالمية إلا أنها لا يمكن أن تحرك وتطلق حركة التغيير والإصلاح للثقافة العربية ومن ثم قيام حداثة عربية، فالحداثة العربية يجب أن تبدأ من الانتظام النقدي للثقافة العربية[1]. إذًا الحداثة عند الدكتور الجابري ليست عالمية، فالحداثة ظاهرة تاريخية، لذلك هي مشروطة مرتبطة بالبيئة الزمانية والمكانية التي وجدت فيها، ومن ثم تناول الحداثة في العالم العربي يجب أن يستدعي معاني ودلالات مختلفة تمامًا عن تلك الدلالات والمفاهيم التي يستدعيها المعنى الأوروبي الغربي للحداثة[2].

ثانيًا: الإصلاح لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول بل إعادة تأصيلها بفكر متفتح يجمع بين اعتبار المقاصد وأسباب التنزيل من ناحية، وضرورة الأخذ بمقتضيات العصر والتعامل مع مستجداته من ناحية أخرى، إذًا لابد- من وجهة نظر الجابري - من استيفاء الشروط التي حددها الأقدمون في المجدد، وفي نفس الوقت استيفاء الشروط التي يتطلبها عصرنا لنكون فاعلين في أحداث العصر وليس مجرد مفعول بنا ومتلقين[3].

ثالثًا: لا يمكن تبني التراث ككل لأنه من الماضي، والعناصر المقومة للماضي ليس بالضرورة حتمية الوجود كلها في الحاضر، وبنفس المنطق التراث هو مقوم أساسي من مقومات الحاضر، وهذه المقولة تنطبق بالذات على التراث الإسلامي، الذي يتميز بخصوصية، أحد جوانبها أنه كان تراثًا لحضارة عالمية وحضارة الإنسانية في فترة من الفترات، وكانت الثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة منفتحة وكانت قادرة على استيعاب كل الثقافات التي احتكت بها[4].

رابعًا: رفض التعامل الجزئي مع التراث، فلابد من النظر إلى التراث الإسلامي

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص: 16.

(2) المرجع السابق، ص: 17.

(3) المرجع السابق، ص ص 10:11.

(4) المرجع السابق، ص: 37.

في كليته، والبعد عن التعامل الجزئي القائم على تصنيفات من قبيل السنة والشيعة، أو استبعاد تراث بعض الفرق الإسلامية مثل الأشعرية والمعتزلة، وذلك في محاولة لاستخلاص مكنات هذا التراث والتي تدفع إلى التقدم، فالإسلام واحد عقيدة وشريعة وتاريخًا[1]. ونفس الأمر ينطبق على الفكر الأوروبي المعاصر كونه أيضًا فكرًا عالميًا، ومحاولة الفصل بينه وبين الفكر الشرقي هي محاولة تعسفية، لا تستقيم معها الأمور، ما يجب التمييز بشأنه في داخل هذا الفكر، ما يخدم التقدم وتطور حركة التاريخ من ناحية أولى، وبين ما يخدم اتجاهات الهيمنة والاستغلال من ناحية ثانية[2].

القضية الثالثة: مغالطات مقولات صراع الحضارات

يعتبر الدكتور الجابري أن صدام الحضارات من الناحية العلمية هو مجرد وهم فهو بمثابة فكرة غير معقولة، إذا كان هناك صراع قادم فإنه سيكون بين الشعوب المتطلعة إلى الحرية والديمقراطية مع القوى الامبريالية المهيمنة عالميًا، أما وصف "صراع الحضارات" فهو مجرد غطاء لإخفاء الجوهر الحقيقي للصراع[3].

مفهوم الصراع- طبقًا لما يطرحه الدكتور الجابري - هو صراع ضد سياسات الهيمنة التي تمارسها الدول الغربية على دول العالم الثالث، أما ما يتعلق بمظاهر التقدم الفكري والمادي في الحضارة الغربية فما يزال محل إعجاب من جانب الكثيرين في العالم الثالث سواءً كانوا قيادات أو شعوبًا، فالنموذج الحضاري الغربي ما يزال محل إعجاب وتقدير[4].

هذا الإعجاب والتقدير لم يصل بعد في كثير من الأحيان إلى التبني الكامل

(1) المرجع السابق، ص: 39.

(2) المرجع السابق، ص: 40.

(3) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص: 97.

(4) المرجع السابق، ص: 99.

للمنظومة القيمية والسلوكية لهذا النموذج، فسيطرة النموذج الحضاري الغربي- باعتباره النموذج السائد في الوقت الحالي - لا تطال ما هو أساسي وجوهري المتعلق بالقيم والمعتقدات الحضارية، فهذا النموذج منتشر ومتغلغل على المستوى الاستهلاكي فقط، مستوى السلع والمصنوعات والمنجزات المادية، أما فيما يتعلق بالقيم والمعتقدات، فما تزال الحضارات الأخرى تحتفظ بقيمها، وتعمل كل ما في وسعها من أجل الاحتفاظ بنظمها القيمية والسلوكية والفكرية ضد محاولات الهيمنة والاستيعاب التي تمارسها الحضارة الغربية[1].

إذًا كيف نفهم العلاقة بين الحضارات في الوقت الحالي؟ وكيف نبرر الصراع الذي تشهده هذه العلاقة من آن لآخر، يقدم الدكتور الجابري مفهوم المصلحة، فالمصالح هي المدخل لفهم سلوك الدول الغربية تجاه غيرها من الدول والمجتمعات الأخرى سواء تلك التي تنتمي إلى نفس النموذج الحضاري أو إلى الحضارات الأخرى، فعندما تمس هذه المصالح أو يوجد ما يهددها فإن الدول الغربية تتحرك لحماية مصالحه مهما كلفها هذا الأمر[2].

وبعد الانتهاء من تفنيد الأسس والحجج التي قامت عليها مقولة صراع الحضارات، انتقل الدكتور الجابري إلى تحليل مفهوم "حوار الحضارات"، فقد اعتبر أن الداعين إلى هذا النوع من الحوارات ينطلقون من موقف نبيل ولكن غير بريء تمامًا؛ لأنهم غالبًا ما يقفون عند منطوق هذا المفهوم دون تجاوزه لجوهره، ومن ثم فان موقفهم ينطوي على نوع من الغفلة، وذلك لأحد سببين: أن الحوار بين الحضارات إما أن يكون تلقائيًا، فيكون عبارة عن تأثير متبادل في إطار التفاعل الطبيعي بين الحضارات، وهذا النوع لا يحتاج إلى دعوة، فهو عملية تاريخية تلقائية. أو يكون حوارًا مقصودًا بين المنتمين إلى حضارة بعينها والمنتمين إلى

(1) المرجع السابق، ص ص 122 121.

(2) المرجع السابق، ص: 128.

حضارات أخرى، إلا أن أهل حضارة ما ليسوا جميعًا على شاكلة واحدة، بل مجموعات مختلفة وقد يكون هناك صراع مع بعضهم البعض(1).

ويؤكد الدكتور الجابري أن مفهوم حوار الحضارات هو مفهوم غامض، وأنه لابد من تسمية الأشياء بمسمياتها، فجوهر القضية هو المصالح، مصالح الدول الغربية، وهي في هذا السياق النفط والسوق العربية غيرها من المصالح الأخرى، ومصالح الغرب في المنطقة تجعل من الطبيعي أن يرى الغرب في كل تقدم يحققه العرب سيكون على حساب تثبيت وحماية هذه هذه المصالح. وفي نفس الوقت العرب في حاجة إلى الغرب، انطلاقًا من قناعة أنهم لن يحققوا النهضة إلا بالتعامل مع الغرب(2).

ومن ثم يقرر الجابري أن العلاقة بين العرب والغرب هي مثل علاقة السيد بالعبد، فكل منهما يحتاج إلى الآخر ويعتمد عليه في وجوده، ولكسر هذه علاقة الهيمنة هذه، لابد من العمل على تحقيق قدر من "التوازن في المصالح"، من خلال العمل على تكتيل دول العالم الثالث ومجموعاته الإقليمية، والدخول في حوار يشبه الحوار بين النقابات العمالية وأصحاب المؤسسات(3).

وتبقى نقطة أخيرة تجب الإشارة إليها، تتعلق بالمنهج أو المنظور الذي يستند إليه الدكتور الجابري في رؤيته للقضايا والظواهر المحيطة بصفة عامة ومفهوم الحضارة والحضاري بصفة خاصة، يقدم الدكتور الجابري منظورًا يقوم على المنهج العلمي في التعامل مع الظواهر والقضايا المختلفة؛ لأنها تحقق الموضوعية، فهذا الأسلوب يسمح بإيجاد مسافة بين الموضوع والذات، الأمر الذي يمكِّن من رؤية الظواهر كما هي في الواقع، وفي نفس الوقت يحقق قدرًا من المعقولية في التعامل مع الظواهر، علمية المنهج لا تستقيم إلا إذا كان هذا المنهج

(1) المرجع السابق، ص ص 130:131.

(2) المرجع السابق، ص: 131.

(3) المرجع السابق، ص: 132.

ملائمًا لطبيعة الموضوع، ومن ثم فإن المنهج قد يكون مفيدًا وملائمًا للتعامل مع ظاهرة بعينها فيستنطقها، ويكون مع موضوع آخر غير ذي جدوى[1].

ومراحل التحليل العلمي- كما يشير الجابري - يجب أن تبدأ من تشخيص الواقع المعاش، البدء من النتائج إلى الأسباب، دون التقيد بنتائج سابقة بشأن خبرات ومجتمعات أخرى، ومن ثم فإن النتائج التي نتوصل إليها بخصوص المجتمعات غير الأوروبية بعد تحليل علمي صارم ستكون هي وحدها الصحيحة علميًّا حتى لو كانت مخالفة لتلك التي توصلنا إليها في المجتمعات الأوروبية[2].

وعلى ذلك فإن الدكتور الجابري يطرح مبدأ حاكمًا في غاية الأهمية عند تطبيق المنهج في التعامل مع الواقع والظواهر المختلفة، يقوم هذا المبدأ على ضرورة التقيد بخصوصية المجتمع محل النظر، بحيث يتم إخضاع النظرية للواقع وليس لعكس، وينطبق هذا المبدأ سواء كان الموضوع أو الظاهرة محل الدراسة تنتمي إلى الواقع الطبيعي أو إلى الواقع الاجتماعي[3].

---

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مرجع سبق ذكره، ص: 46.

(2) المرجع السابق، ص: 107.

(3) المرجع السابق، ص: 109

مدرسة العلوم السياسية المصرية

من منظور حضاري

الحضاري بين التفعيل والفعالية: جهود د. حامد ربيع

أ. عبده إبراهيم[1]

مقدمة:

الإسلام حلقة من حلقات صنع الحضارة الانسانية؛ هكذا يؤكد الدكتور حامد ربيع مشيرًا إلى أنه لكل أمة من الأمم دور في صنع حضارتها الخاصة بها والتي تكوِّن في النهاية الحضارة الإنسانية والتي تتكون على مسار التاريخ ومن إسهامات حضارات وأمم مختلفة ومتفاوتة، ولكن لا يعني ذلك أن كل أمة تأتي تقدم إسهامها الحضاري تلقائيًا، ولكن أمم قليلة جدًّا هي التي تترك بصمتها على مسار الحضارة الإنسانية ومن بين هذه الأمم تأتي الأمة الإسلامية؛ ويؤكد على هذه الرؤية من أن الحضارة الإنسانية بها العديد من النماذج الحضارية وعدّها الدكتور حامد ربيع بأنها ستة نماذج وهي: النموذج اليوناني، النموذج الروماني، النموذج الفارسي، النموذج الكاثوليكي، نموذج الدولة القومية[2]، والنموذج الإسلامي؛ إلا أن مراحل ثلاث أساسية شكلت وجدان الحضارة الإنسانية، وصفها الدكتور حامد ربيع بالثورات وأكد أن أول ثورة فكرية حقيقية تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد؛ عندما أعلن شيششرون بأن الإنسان يولد بطبيعته حرًّا وأن العبودية وضع غير طبيعي يتنافى مع مبادئ القانون الطبيعي، الإسلام جاء بالثورة الثانية عندما

(1) باحث في العلوم السياسية.

(2) سلوك المالك في تدبير الممالك، ص 14 15

أعلن مبدأ المساواة، وذكرنا بأنه لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وكانت الثورة الثالثة هي الثورة الفرنسية[1].

يرى أن هناك تنافسًا بين الأمم في غلبة نماذجها الحضارية ومن هنا يشير إلى أن الحديث عن الحضاري باعتبار النموذج السائد الآن، وعليه فإنه يرى أن الإسلام كي يستعيد تجربته ونموذجه الحضاري، ولكي يكون مسيطرًا على المستوى العالمي؛ ينبغي سلوك طريق التجديد عبر علمائه وأبنائه والبحث عن الفكر السياسي في النموذج الحضاري الذي من خلاله يمكن مرة أخرى الحديث عن النموذج الإسلامي الذي قد يتمكن من أن يكون قوة عالمية جاذبة وذلك لامتلاكه مقومات هذه القوة ولكنه في حاجة إلى من يعمل على إظهار هذه القوة وبيان أوجهها ومدركاتها.

فالحضارة الإسلامية نموذج من النماذج الحضارية الأخرى التي تساهم في بناء الحضارة الإنسانية، ويؤكد د. حامد على أن النموذج الإسلامي لم يأخذ حقه في البناء والتوضيح سواءً من المفكرين الغربيين أو حتى من أبنائه، ويشير إلى أن هناك محاولات خجلى بذلت في سبيل بيان هذا الكيان الحضاري يمكن الابتناء عليها والعمل على إيناعها بشكل يساهم في توضيحها وتقديمها للإنسانية وإمكانية الاستفادة منها مرة أخرى، وصياغة نموذج حضاري إسلامي يعم على البشرية جميعًا لأن ذلك هو جوهر الوظيفة الحضارية المنوط بهذا النموذج القيام بها، ويحدد الفكر السياسي الإسلامي للقيام بهذه المهمة، ويرى إمكانية قيام الفكر الإسلامي السياسي في عالمنا المعاصر بوظيفة حضارية سواءً بالمعنى المحلي أي بمعنى خلق التكامل القومي، أو بالمعنى العالمي أي بمعنى تقديم نموذج للتعامل السياسي أي عصرية الفكر الإسلامي[2].

(1) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، ص 23.

(2) سلوك المالك، ص 116.

ويعرف السياسة بأنها علم النهوض الحضاري[1]، مشيرًا إلى أن الفكر السياسي الإسلامي لابد وأن يتبلور حول مجموعة من القيم وضعت أصولها الحضارة الإسلامية[2].

وهذا ما حاول الدكتور حامد ربيع أن يقدمه وذلك لإيمانه بأن الحضارة الإسلامية "حضارة خالقة وخلاقة، وتمثل قسطًا ضخمًا من الممارسات في النطاق القومي والإقليمي والدولي"[3]، ويرى أن الحضارة الإسلامية قامت على مبدأ التعلم من كل حضارة وفتح الباب واسعًا لكل ثقافة[4]، وأن الحضارة الإسلامية لها مميزاتها ولها جوهرها: سيادة القيم والإيمان والنظرة إلى الحياة على أنها معاناة واختبار، مفاهيم الكرامة والشجاعة والتقشف جميعها امتدادات لتلك الأيديولوجيات الحضارية التي لابد بدورها وأن تتفاعل مع مقومات الثقافة العربية[5].

كما يؤكد الدكتور حامد ربيع على الوظيفة الحضارية للأمة الإسلامية مشيرًا إلى أن الحضارة تطرح مفهوم الوظيفة الحضارية؛ حيث ينصهر المجتمع وقد تحدد من حيث الزمان والمكان في إطار أكثر اتساعًا يغلب عليه البعد الإقليمي المجرد في التعامل[6]، ويؤكد أن المجتمع الإسلامي المعاصر مكلف بالقيام بوظيفته الحضارية التي ألقيت على عاتقه من جانب القدرة الإلهية[7].

فللحضاري عند الدكتور حامد ربيع وصف عام يميز به الأمم التي لديها مجموعة معينة من القيم ومن ثم فهو قد يتحدث عن حضارات كثيرة ويشير إليها

(1) حامد ربيع مقدمة في العلوم السياسية. صفحة الغلاف.

(2) سلوك المالك، ص 95.

(3) شهاب الدين بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، مرجع سابق،ص 13.

(4) الثقافة والغزو الصهيوني ص 11

(5) الثقافة والغزو الصهيوني ص 23

(6) الثقافة والغزو الصهيوني ص 38

(7) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، أوراق مستقبلية (1)، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1983، ص42.

في موضع ويضيف إليها في موضع آخر ولكنه يحدد النماذج المشغول بها بدقة شديدة جدًّا، ومن ثم فإن الأعم لديه هو المنظور/ النموذج وليس الحضاري، ومن ثم فهو مشغول بعملية المنظور/ النموذج أي صناعة المنظور/ النموذج، إلا أن العلاقة بين الحضاري والمنظور/ النموذج فيها قدر كبير من التداخل، لأنهما يترتبان على بعضهما البعض، فالحضارة لا تكون إلا من خلال المنظور/ النموذج، كما أن المنظور/ النموذج لا يتكون في الفراغ ولكنه بحاجة إلى أمة لديها مجموعة من القيم تشكل الحضارة التي بحاجة لأن تظهر على الساحة الإنسانية من خلال هذا المنظور/ النموذج.

أولاً: نماذج من خبرته الشخصية في معايشة المنظور:

هناك عبارات تدل على شخصية كاتبها ومن ذلك ".. أنني واثق أن أمتنا لن تقف على قدميها إن لم تعد إلى تعاليم آبائنا تنهل منها رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الإنسانية المسلمة"[1]، فهي ذات دلالة بالغة على شخصية الأستاذ الدكتور حامد ربيع الذي لم تكن هذه الرؤية (المنظور) بالنسبة له فائض كلام وإنما كانت الأمور ذات طبيعة كفاحية انعكست عليه وانطبعت به، وإلى حد كبير يستحق المبالغة والقول وبصورة كلية ما كان لهذه المدرسة - مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي - التي تشكلت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة أن تصل إلى ما وصلت إليه اليوم لولا كفاحية هذا الرجل، وبصورة أساسية يمكن القول بإن د. حامد ربيع تلبس المنظور وتلبسه هذ الأخير والقول هذا ليس قولًا بلاغيًّا أو فائض كلام، وكذلك لم يأتِ مصادفة ولكنه عبر تراكمات حضارية وتجارب ذاتية ساهمت في إيناع هذا النموذج بهذا القدر من التميز وهذه المعايشة المشتركة بينهما والتي يمكن تبينها فيما يلي:

---

(1) سلوك المالك في تدبير الممالك، ص9.

أ - رؤية ذاتية في علاقته بالمنظور:

ونجد أن اهتمام الدكتور حامد ربيع بالمنظور الإسلامي أو النموذج الإسلامي قد تلبسه منذ الصغر دون وعي منه إلى درجة تذكره واقعة عابرة من الممكن أن العديد من أبناء هذه الأمة قد مر بها، ولكنه يذكرها في دلالة على دورها في تشكيل وجدانه فيما بعد.

وقد استمرت معه هذه الرؤية الذاتية لشخصه ودوره في بناء الرؤية الإسلامية حتى وفاته رحمه الله؛ حيث أن آخر ما كتب كان كتاب "الحرب النفسية"[1] وقد صدره بالآية القرآنية "مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا"[2]، وكأنه بحسب أستاذي الدكتور سيف الدين عبد الفتاح يرثي نفسه.

ب - عزلته في دير سان فرانشيسكو وحقيقة انتمائه الحضاري:

يربط الدكتور حامد ربيع بين الوقائع وبعضها البعض في تجربته الشخصية فيشير إلى أنه بعد مضي السنوات منذ لقائه بالشيخ حسن البنا يقضي قرابة عشرة أعوام معتكفًا في دير سان فرانشيسكو على مشارف روما بمدينة الفاتيكان[3]، إلا أن دلالة ذلك في المنظور هو ما يؤكد عليه عقب انتهاء هذه السنوات العشر وتوديعه لأستاذه الإيطالي الذي أكبر فيه تمسكه وانتماءه لحضارته الإسلامية وهذا الموقف فرض عليه عزلة ثانية عقب عودته للقاهرة.

ج خطوات عملية في بناء المنظور:

كما سبقت الإشارة إلى منهج الدكتور حامد ربيع في ترتيب تجاربه وخبراته الشخصية على بعضها البعض بمنطق يدل على تجذر الرؤية الإسلامية في وجدانه،

(1) حامد ربيع، الحرب النفسية في الوطن العربي، بغداد، دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع 1989، ص7.

(2) (الأحزاب: 23)

(3) سلوك المالك، ص 9

فإنه يشير إلى أن حديثه مع أستاذه الإيطالي قد فرض عليه عزلة ثانية ولكن في القاهرة؛ حيث يشير إلى أنه استغرق خمسة عشر عامًا ليثبت أن انتماءه لحضارته لا ينبع إلا من خلال التقييم العلمي الرصين.

د - تدريس الفكر السياسي الإسلامي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية:

كان من الطبيعي ومن الأَوْلى أن يهتم الدكتور حامد ربيع بتوسيع دائرة المهتمين بالمنظور/ النموذج الحضاري الإسلامي ومن ثم فإنه يمكن أن يستفيد من موقعه كأستاذ جامعي، ولم يكن هذا بالأمر اليسير، ومن ثم فقد خاض معركة يصفها بأنها معاناة.

هـ - إسهامات فكرية في بناء المنظور/ النموذج الإسلامي:

حرص الدكتور حامد ربيع على تقديم مادة للفكر السياسي الإسلامي الذي سعى لتدريسه في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ولعل ما قدمه في تحقيقه لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لشهاب الدين ابن أبي الربيع يعد مادة أولية يمكن من خلالها كتابة مجلدات في الفكر السياسي الإسلامي وليس كتابًا فقط، وهو ما تجلى في استفادة عدد كبير من تلاميذه من إسهاماته في هذا الأمر ومنهم الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح وإبداعاته المنهجية التي يؤكد أن بداياتها استقاها واستنبطها من جهود أستاذه الدكتور حامد ربيع، إضافة إلى الجهد الكبير الذي بذله الدكتور نصر عارف لاكتشاف ما كان د. حامد ربيع ينادي باكتشافه بخصوص مصادر الفكر السياسي الإسلامي[1].

ثانيًا: الحضاري في رؤية الدكتور حامد ربيع:

يؤكد الدكتور حامد ربيع على أنه لا تنشأ حضارة من العدم[2] وكما أن الجماعة الإسلامية تلقت ممن سبقها قسطًا معينًا من المفاهيم والخبرات فهي بدورها

(1) نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، هيرندن- فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.

(2) سلوك المالك، ص 13.

قدمت لمن لحقها قسطًا آخر من التراكمات الفكرية والحركية، واستطاعت أن تساهم بشكل أو بآخر فيما وصل إليه الإنسان في صراعه المرير ضد الظلم والعبودية كما أن الحضارة الإسلامية تقدم نموذجًا متميزًا من حيث خصائصه ومقوماته[1]، والحضارة يجب أن تفهم على أنها مفهوم مجرد، ينبع ويتحدد بالقيم الجماعية، هذه القيم تتمركز حول عناصر ثلاثة: الوظيفة التاريخية للمجتمع أولًا، ثم قواعد الممارسة في الحياة اليومية ثانيًا، وأخيرًا مجموعة القيم التي تعكس التصور الذاتي للوجود الجماعي ثالثًا، وعلينا أن نفهم أن كلمة الجماعة يقصد بها ذلك العنصر البشري الذي في أقصى مراتبه يصير مرادفًا للأمة، والذي هو أداة الحضارة ومحورها من حيث الواقع؛ حيث أنه هو الذي يخلق الحضارة، وهو أيضًا الذي يخضع لها، التعبير القانوني عن إرادة الجماعة هي الدولة والفرد هو الوحدة النهائية التي تصب فيها جميع المفاهيم السياسية[2].

ثالثًا: كيفية تحول الحضاري إلى النموذج/ المنظور:

كيف يتحول الحضاري إلى منظور/ نموذج؟ ليتم هذا التحول يجب أن تكون الحضارة لديها مجموعة من القيم التي تميزها عن غيرها من الحضارات وتثبت تفردها وامتيازها بخصائص قيمية معينة، بعبارة أخرى أن تقدم هذه الحضارة من خلال هذا النموذج الذي ترغب في التحول إليه والانطواء تحت لوائه طرحًا جديدًا للحضارة الإنسانية.

من ناحية ثانية أن يتوافر لهذه الحضارة التراث السياسي الذي يسجل فكرًا وحركة وتنظيمًا مسار هذه القيم وتطورها وتفعيلها على المستوى الواقعي، ومن ناحية ثالثة فهذا النموذج بحاجة إلى جهود أبناء حضارته المخلصين الذين يعملوا على تجلية هذا التراث وكشفه وتنقيته وإبراز قيم حضارتهم وتميزها على المستوى

(1) سلوك المالك، ص 13.

(2) سلوك المالك، ص 59.

العالمي وبيان أوجه هذا التميز والتجديد الذي ستضيفه هذا الحضارة من خلال هذا النموذج لمسار الحضارة الإنسانية، ومن ناحية رابعة هذه الحضارة في حاجة إلى مجتمع يدرك ما يمتلكه من قيم حضارية وإلى قيادة تضلع بوظيفتها الحضارية، ومن ناحية خامسة فهذه العملية لا يمكن لها أن تتم إلا من خلال إطار دولي يسمح أو يجبر على السماح من خلال فرض هذا النموذج عبر كشف ما يميزه من عناصر قوة ومعالجة ما يعتريه من عوامل ضعف.

يؤكد أن المجتمع الإسلامي المعاصر مكلف بالقيام بوظيفته الحضارية التي ألقيت على عاتقه من جانب القدرة الإلهية[1].

رابعًا: النموذج/ المنظور الإسلامي:

يؤكد الدكتور حامد ربيع على أن النموذج الإسلامي جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقدم مذاقه الخاص المتميز فهو يجمع بين الفكر والحركة، وهو يخلق توازنًا معينًا بين الحاكم والمحكوم، وهو لا ينسى أن السيادة وليدة القوة وأن القوة هي وحدها التي تحمي الشرعية، الجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هو المحور الحقيقي الذي منه تنبع طبيعة وجوهر النموذج الإسلامي وبه تتحدد خصائص الممارسة السياسية في ذلك النموذج[2].

اللغة ليست مجرد أداة رمزية، إنها جوهر التفاعل الحضاري من منطلق العملية الاتصالية، اللغة هي تعبير عن حقيقة حضارية واللغة كأداة اتصالية بهذا المعنى تعكس وتعبر عن حقائق ثلاث: طابع قومي، تطور حضاري محدد، وظيفة لغوية واضحة[3].

---

(1) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، أوراق مستقبلية (1)، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1983، ص42.

(2) سلوك المالك، ص 17.

(3) سلوك المالك، ص 20.

النموذج الإسلامي:

عناصر النموذج الإسلامي كما حددها الدكتور حامد ربيع[1]:

أولًا: مبدأ الخلافة

ثانيًا: وحدة الأمة الإسلامية

ثالثًا: الأخذ بمبدأ الشورى أسلوبًا من أساليب الحكم

رابعًا: تطبيق الشريعة الإسلامية هو أساس النظام القانوني الداخلي

خامسًا: مبدأ العدالة يصير محور العلاقة بين المواطن والدولة

سادسًا: وينبع من مبدأ العدالة النظام القائم على فكرة احترام الكرامة الفردية

سابعًا: حق التشريع هو وليد حق الإفتاء مستقل عن سلطة الحاكم

ثامنًا: ويرتبط بذلك مبدأ استقلال السلطة القضائية

تاسعًا: مبدأ الجهاد هو الذي يسيطر على سياسة الدولة الخارجية

عاشرًا: ويغلف كل ذلك التزام الدولة بأن يستطيع المسلم أن يحقق ذاته الإسلامية وأن يصل إلى النقاء الروحي في ظل السلطة المسلمة.

أ - عناصر القوة في النموذج[2]:

أولًا: الإسلام ليس فقط تنظيم لعلاقة الإنسان بالإله، إنه تنظيم متجانس يتناول أيضًا السلوك اليومي بجميع مظاهره ومتغيراته، فالإسلام في الواقع هو أسلوب للحياة.

---

(1) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، أوراق مستقبلية (1)، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1983، ص16ـ 21.

(2) حامد ربيع، مستقبل الإسلام السياسي، أوراق مستقبلية (1)، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، 1983، ص22ـ 28.

ثانيًا: الإسلام لم يعرف القطيعة في تاريخ الإنسانية.

ثالثًا: الإسلام من حيث طبيعته هو ثورة مستمرة.

رابعًا: الواقع أن الشعور بالانتماء إلى ما يسمى بالأمة الإسلامية ظل مسيطرًا على جميع التعبيرات الاجتماعية والدينية للمجتمع الإسلامي، خالقًا ما يمكن أن نسميه بالتضامن حول عناصر التقديس الديني.

خامسًا: جوهر الإسلام هو العقل، فإن الإسلام هو في جوهره دعوة إلى إعمال العقل.

سادسًا: مظهر من مظاهر القوة في المثالية السياسية الإسلامية هو علاقة الاسلام بدول العالم الثالث.

سابعًا: أيضا فشل الأيديولوجيات التقليدية؛ حيث أن العالم المعاصر يعيش فراغًا فكريًا حقيقيًا وهو يبحث عن نموذج جديد للوجود السياسي.

ثامنًا: أهم عناصر القوة في الإسلام السياسي هو مبدأ العدالة.

تاسعًا: ويرتبط بمبدأ العدالة وينبع منه مفهوم الاعتدال، والاعتدال يعني التوسط ورفض المبالغة.

ب - عناصر الضعف في النموذج:

أولًا: الحضارة الإسلامية لم تعرف أيًا من المفاهيم التالية:

1. التصويت بمعنى المشاركة السياسية كأسلوب من أساليب الممارسة الديمقراطية.
2. المجالس النيابية بغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية كتعبير نظامي عن الإرادات الشعبية.
3. الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحريات الفردية في مواجهة الإرادة الحاكمة.

ثانيًا: عدم وجود نظرية استراتيجية لللتعامل الدولي.

ثالثًا: اختفاء المؤسسات السياسية في تاريخ الإسلام السياسي حتى في أزهى عصوره التاريخية.

رابعًا: فشل الإسلام السياسي في تحقيق وحدة حقيقية وصهر المجتمع العربي في مجتمع قومي واحد من حيث الأوضاع النظامية.

خامسًا: اختفاء مفهوم شرعية المعارضة السياسية.

سادسًا: التخلف الاقتصادي والاجتماعي للشعوب الإسلامية.

سابعًا: النقص القيادي في المجتمعات الإسلامية.

ثامنًا: عدم بناء فكر سياسي متكامل يصير عنوانًا على الوجود الإسلامي.

تاسعًا: عدم وجود تنظيم دولي ثابت له الصفة الديمقراطية والمؤسسية يعبر عن تلك الإرادة الديمقراطية.

عاشرًا: عدم خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية.

مستقبل النموذج الإسلامي:

يؤكد د. حامد على أن الإسلام حضارة وأسلوب للممارسة في الحياة اليومية والفردية والجماعية، ويشير إلى أن الإسلام مدعو في الأعوام القادمة لأن يؤدي وظيفة خطيرة لن تقتصر على أن تتمركز حول العقيدة الدينية بمعناها الحرفي بل سوف تتسع لتصير تعبيرًا عن مجموعة من الأخلاقيات الجماعية التي ولابد أن تنبع منها حضارة جديدة ومتجددة أكثر ارتباطًا وأكثر تعبيرًا عن خصائص العالم الشرقي[1].

(1) سلوك المالك، ص 75.

الحضاري في فكر د. منى أبو الفضل

شيماء بهاء[1]

إن تناول "الحضاري" لدى د. منى لن يقف عند مجرد رؤيتها له كمفهوم، وإنما سيكون محور الورقة الأساس هو تأسيسها للمنظور الحضاري بناءً على تصورها لهذا المفهوم. وبالتالي، فإنه وإن كان من المؤكد أن تناول رؤية قامةٍ علمية كالأستاذة الدكتورة منى أبو الفضل في هذا الإطار ليس بالأمر اليسير وهي على رأس مؤسسيه في السياق العربي والإسلامي، إلا إن الأمر قد يكون أيسر إذا ما كانت هذه الرؤية قد صيغت على نحوٍ منظومي كما الحال الذي هو عليه عطاؤها العلمي، والذي من أهم سماته:

- التزام منهاجية محددة ومرنة في ذات الوقت.
- المزج بين الخبرات الذاتية والموضوعية.
- حضور رؤية نقدية موضوعية.
- اتصال مستمر مع الواقع.

وسينقسم الطرح إلى مرحلتين: أولاهما تتضمن القسم التأصيلي؛ حيث نبدأ- أولًا - بالتطرق لرؤيتها لمعنى المنهاج والمنهاجية، هذه الرؤية التي وإن كانت قد تبلورت مع تأسيسها للمنظور الحضاري، إلا أنه من المؤكد أنها كانت حاضرة لديها قبل ذلك وفي أثناء تشييدها إياه، ثم يتم التعرض- ثانيًا - لعملية تأسيس المنظور الحضاري ذاتها، فمصادر التنظير الإسلامية والتي تُمثل حجر الأساس بالنسبة لهذا المنظور.

(1) باحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية.

وفي المرحلة الثانية، يأتي القسم التطبيقي حيث نحاول الوقوف على أبرز إسهاماتها في حقل العلوم السياسية على وجه الخصوص، والتي تُمثل "العلم الوطن" بالنسبة لها. وقد تميز إسهامها في داخل هذا المجال بالموسوعية في ذاته، فإلى جانب كونها أستاذًا للنظرية السياسية في المقام الأول وما ارتبط بذلك من إسهام امتد إلى النظرية الاجتماعية ككل، فقد كانت لها إضافات ضافية في مختلف فروع علم السياسة الأخرى، لا سيما في ركنين مهمّيْن: أولًا فيما يتصل بدراسة النظم السياسية (والنظم العربية منها تحديدًا)، ثانيًا في مجال العلاقات الدولية التي أسهمت فيه بشكل خاص والتي كان أبرزها ما يتعلق بمفهوم "الأمة القطب" وتناول وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي، إلى جانب رؤيتها للعلاقات بين العالميْن الإسلامي والغربي.

قسم التأصيل

أولًا: في المنهاج والمنهاجية:

إن الوعي المنهاجي بالنسبة إلى د. منى إنما هو ضرورة، ولكن أي منهاج وأية منهاجية؟ المنهاج هو الطريق الموصل للغاية. وتتحفظ د. منى على المنهاج في شرعة العصر، والذي تُعرِّفه بأنه الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصل إليها العلم المبنيّ على الظن، والعقلُ المركَّبُ على الهوى، من أجل إصلاح الأمر. هذه الحالة التي تتفق عندها مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (البقرة: 11)[1].

وبالتالي، فإن هذا الإصلاح المنشود لن يُدرَك، فتدعو د. منى إلى كسر أسر هذا المنهج بالتوجُّه إلى منهج يُستمد من الحق، ويُؤسس على العلم الذي علّمه العليم، يكون موردًا لليقين، وتستقيم به مساعي الإصلاح.

(1) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقوّمات، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ص 7 - 8.

وهنا، بدا كأننا إزاء نسقيْن ترصدهما د. منى كما يلي: نسقٍ حضاريٍّ يقوم على محصلة العلم الظني والهوى ويتبعه بمناهج وضعية، ونسقٍ حضاريٍّ قوامه العلمُ الحقُّ والهدى، وتتبعه مناهجه التي تسترشد بمنابع الحق، وتتقدمه نظم التآلف والتعارف التي تقوم عليها شرعته. هذا النسق الثاني والمفتقَد هو ممكن وإن لم يكن متاحًا، وقابل للتحقق في ضوء ما توافر له من وعي وعزم وسعي[1].

وتحذر د. منى كل أمة تضيع منها الشِّرعة وتغيب عنها الغاية، وكذا كل أمة انقطع فيها المنهاج عن مورده، فمثل هذه الأمة التي تصطنع المورد عند كل باب، ستُرد في النهاية مدحورة مخذولة.

وهذا ما يصدق لديها على الأمة الإسلامية: خير أمة أخرجت على أكمل شرعة وأتم منهاج، حيث تخلت أو تاهت عن الشرعة والمنهاج في ظل تشابك دروب الحياة وتعاقب ظلمات الخطب، لاهثةً وراء أسباب العزة في غير ما أنزل الله، فما كان إلا أن انتهى بها المطاف لأن تقف ملومة مذمومة، حتى إذا استفاقت من فتنتها وأدركت أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، أخذت تجِدّ في تغيير ما بنفسها وعساها أن تدرك شيئًا مما فاتها، لتعود هي بالمورد تتصدر قافلة الحضارة. ولكن هيهات الرُّجعى دون الاعتصام بالشرعة والتذرع بالمنهاج[2].

هذا في معنى المنهاج وضرورة الوعي به والسعي له. أما المنهاجية، فإن د. منى اعتبرتها مفهومًا يتسم في ذاته بقدر غير قليل من الغموض، وإن كان يشير بشكلٍ عام إلى كيفية تناول الأمور، وكيفية الخروج من التركيز على الماهية إلى الآلية. فتعرّف المنهاجية بأنها "علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أي الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أكمل وأفضل ما تقتضيه الأصول والأحوال، وإن كان الطريق قد يطول وتعتريه الكثير من المزالق والعوارض"، وهنا

(1) المرجع السابق، ص7.

(2) المرجع السابق، ص8.

تكون المنهجية مصدرًا لابتغاء الرشد.

تؤكد د. منى أنه وبقدر ما تحيط به المنهاجية من علم الطريق، وبيان الوصل، وبقدر صحة منطلقاتها وسلامة وجهتها، يكون قيامها مقام المرشد الأمين، والدليل الذي يعرِّف كيفيات المسار وفن البلوغ، من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال، بحيث يُمكِّن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدراك، فالمتابعة واللحاق[1].

إلا أن د. منى حرصت على توضيح شتى المعاني التي قد يُثيرها مفهوم المنهاجية عند إطلاقه في العلوم الاجتماعية، فأشارت إلى أنه ينطوي على عدة معان؛ فقد يُقصد به مناهج وأدوات البحث، أو آليات التعامل مع المصادر وطرق الاقتراب من الظواهر، كما أن هناك معنى آخر يرتبط بكيفية بناء العقل، وكيفية توظيف/ إيجاد كل من اللغة والوسائل التي تمكّن من نقل الفكر إلى الأكاديميا، وبناء جماعة علمية تتواصل في عمليات توليد المفاهيم ونقلها وتشكل قاعدة جديدة للتراكم الأفقي والرأسي، قاعدة ليست معلوماتية بل علمية أكاديمية، وهذه العملية تطلق عليها د. منى مفهوم "تأسيس المدرسة"، هذا المفهوم للمنهاجية هو أحد العناصر التي انطلقت منها في عملية تأسيس "المنظور الحضاري" من واقع تدريسها مادة النظم السياسية العربية[2].

ومن تحرير مفهوم المنهاجية تأتي قضية المفاهيم، فإن د. منى تعتبرها اللبنات التي تؤسِّس منها المنهاجية، وبالتالي فإنه ما من عمل منهاجي، إلا وتكون عملية "تأصيل المفاهيم" قوامه، وهذا من خلال عمليات البحث والتنقيب والتخريج

(1) المرجع السابق، ص110.

(2) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، في نادية مصطفى - سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000، ص109.

فيما هو متاح ومتداول من المفاهيم؛ لأجل التحقق منها وتنقيحها. وتصف هذه العملية في مجال بناء المفاهيم بأنها تقع في مقام الفروض، لاسيما إذا ترتب على غيبة مفهومٍ منها ثغرةٌ في صرح الأمة وعقلها(1).

أما الأطر المرجعية أو النسق القياسي والنماذج التحليلية وغيرها من التركيبات التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الإنشائي، فتعدّها د. منى بمثابة اللحمة والعصب والخريطة للمنهجية، فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها، فتخرجها من قوالبها المنفصلة وتوصل فيما بينها على النحو الذي يُشغِّلها في اتجاه معلوم لتحقيق القصد من المنهجية.

وإذا كانت د. منى تؤكد أن "الإطار المرجعي" يُقدِّم الضابط الناظم للمفاهيم، وأن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم، فإنها توجز الاختلاف الأساسي بينهما في نقطتين:

أولاهما أن عملية بناء المفاهيم تقتضي القدرة على التدقيق في الجزئيات، مما يتطلب مهارات تحليلية معينة، على خلاف مقتضيات بناء الإطار المرجعي إذ يكون التعامل فيها منذ البدء مع الأعمدة والهيكل وأوتاد الهيئة والبحث عن خطوط الترابط الأفقية والرأسية.

الفارق الثاني يتعلق بنطاق النظر، ففي حالة بناء المفاهيم تشَبَّه الباحثَ بالخبير في معمل الفحوص الطبية والذي يمسك بالمجهر فاحصًا للعينة، والتي هي في هذا السياق: اللفظ أو الاصطلاح، أما في مجال الإطار المرجعي فإنه يقف موقف الراصد للقبة السماوية عامدًا إلى استيعاب أكبر مساحة ممكنة من الرؤية لئلا يغفل عن ورود أي إشارة قد تحمل ما يُشكِّل بُعدًا في البنيان أو مدخلًا إلى الهيئة، وهذا دون أن يُستغرق في التفاصيل، ثم يُرسل النظر باحثًا عن الأنماط التي تتولد عن ارتباط أجزاء الهيئة، وفي كل مرة يزداد مرانًا واستنارة فيزيد ملامح إطاره تبيانًا؛ مستجليًا للكليات ومفرعًا للجزئيات التي تعتبرها د. منى "كليات أدنى" أو بمثابة كليات على مستوى الجزئيات.

(1) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص8 - 9.

الغرض مما سبق لفت الانتباه إلى حقيقة مهمة تعتبرها د. منى "عقدة المنهجية"؛ إذ عليها يتوقف مصير التوجه في قضية المنهجية، خاصة مع الانتقال بإسلامية المعرفة من الغاية إلى المسعى في لحظة زمنية فارقة. وقد تمثلت هذه العقدة المنهجية في القدرة على الاستيعاب العملي للفارق بين العمليتين المشار إليهما آنفًا؛ إذ إن الاختلاف إنما هو اختلاف نوع وليس درجة.

وهنا ترى د. منى أن لنا في تراثنا الفكري، إذا ما أحسنّا تناوله، ما يساعدنا في مجال "بناء المفاهيم"، بينما يختلف الأمر فيما يتصل "ببناء الأطر المرجعية"؛ ولذا أكدت على أهمية الرجوع إلى مصادر الخبرة الحضارية للأمة الإسلامية والمستمدة أساسًا من القرآن الكريم والسنة النبوية، هذه المصادر التي سيتم تناولها لاحقًا[1].

الجديد والجدير بالتنويه فيما تقدمه د. منى عن المنهاجية والمفاهيم والإطار المرجعي، هو وصلها العميق بين هذه الدوائر الثلاثة ودفعها قضية "المنهج" العلمي إلى موقعها الأليق والأكفأ؛ بتحليلها إلى عمليتين تنظيريتين متكاملتين: إعادة بناء مفاهيم كل حقل علمي على المستوى الجزئي، تضافرًا مع إعادة تشييد الإطار المرجعي أو الرؤية الكلية المؤطرة لهذا الحقل. لاشك أن هذا العمل يجعلها في صدارة التجديد المنهجي الذي يمهّد الأرضية لعمليات تأصيل وتفعيل في علوم الأمة والعمران، من نوعية الصناعات الفكرية الثقيلة. ولقد تجلى هذا التمهيد فيما لحقه من تأسيسها لإطار نظري علمي صار يعرف بالمنظور الحضاري، والدراسات الحضارية في العلوم السياسية.

ثانيًا: في تأسيس المنظور الحضاري:

لم يكن "المنظور الحضاري التوحيدي" لدى د. منى ضربًا من الخيال، أو أمرًا من اليوتوبيا المنفصلة عن سياقات العلم والواقع، إنما كان نتاج خبرة أكاديمية

(1) المرجع السابق، ص10 12.

واعية تستحق أن تُجدل في تاريخ العلم، حتى إنها تصف الخوض في هذه الخبرة بأنه بمثابة إحياء ومعايشة لسيرة ممتدة، سيرة حقل وسيرة علم وسيرة ذاتية أيضًا، وهي توجز ذلك بأنها: "سيرة علم وعالِم في آنٍ واحد".

وتمتد هذه الخبرة بدايةً من تدريسها مادة النظم السياسية العربية في العام الدراسي 80/ 1981؛ حيث الإرهاصات الأولى لميلاد المنظور الحضاري، وحتى عام 2008 حيث فارقت دارسيها وتلامذتها إلى خالقها. إلا أنه يجب الانتباه إلى أن هذه الفترة قد شهدت عدة مراحل في تطور حياة "المنظور الحضاري": بداية من التساؤلات المنهاجية المفضية إليه وتأسيسه تحت عنوان "المنظور التنموي التكاملي"، وحتى تأسيس ما يُمكن أن يُطلق عليه حقل أو مجال "الدراسات الحضارية" والمستمر في الاتساع أفقيًا ورأسيًا إلى يومنا هذا.

فقد شهدت فترة تدريسها لمادة النظم السياسية العربية تساؤلات منهاجية مهمة مثلت الومضة التي انبثق عنها البحث عن "المنظور الحضاري"، من قبيل التساؤل حول الكيفية التي يتم بها دراسة وتدريس النظم السياسية العربية؟ ولماذا هي على هذا النحو؟ إذ كانت دراسة النظم العربية حتى أواخر السبعينيات تقع بين حقلين رئيسين، هما: حقل دراسات المناطق، وعلم السياسة المقارنة الأمريكي، علمًا بأن علم السياسة الأمريكي قصير الذاكرة وليس له علاقة بمنظور له عمق، أما علم السياسة الأوروبي فقد ارتبط بخبرة حضارية مختلفة تمامًا[1].

وليكن البدء في تناول هذه الخبرة والمسيرة العلمية بالتعرف على ماذا تعني د. منى أبو الفضل بالمنظور الحضاري كمفهوم، حتى يتسنى الانتقال بعد ذلك إلى عملية "إبداع المنظور"، والتي كانت خبرة تدريس النظم العربية من أهم العوامل المحرّكة لتفعيلها.

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص109 - 111.

فبالنسبة إلى مفهومها للمنظور الحضاري، فإنه يجب أولًا التطرق إلى أمرين، هما:

- لماذا اختارت مدخل "المنظور"؟ Why Paradigms؟، هذا السؤال الذي طرحته على نفسها في إحدى كتاباتها، وقد أجابت بأن المنظور من شأنه تحديد ما الذي يقع في نطاق كل علم وما الذي لا يقع، وهذا يصدق بالتبعية على "علم السياسة". كما أن المنظور يُمكِّن من التحليل الدقيق لأي قضية؛ حيث يشير "المنظور" إلى مجموعة من الأسئلة الكلية النهائية التي تنتظم في منظومة من عدة عناصر: الأنطولوجي (ماهية الوجود)، الإبستمولوجي (أصول المعرفة والمعرفة الصحيحة وغير الصحيحة)، الإكسيولوجي (معايير القيم التي على أساسها تؤسَّس الأحكام على الصلاح والفساد)، الإسكاتولوجي (قضية الزمان، والحياة وما وراءها، والغيب والشهادة).

ولذا، فهي تشبّه عدم القدرة على تعريف المنظور في حقلٍ ما بالذهاب في رحلة دون مرشد، فبدون هذه الخريطة التي يُحددها المنظور للعلم تضيع الكثير من الخبرات والجهود[1].

هذا في معنى المنظور أما مفهوم "الحضاري" فلقد أضفت د. منى معانٍ مختلفة على هذا المفهوم؛ إذ توضح كيف أن الفترة عشية عام 79/ 1980، شهدت تيارات المد القومي فالإقليمي فالقطري، ولم يكن مفهوم "الحضاري" عامةً حاضرًا على أي مستوى.

هذا، وإن كانت بعض الكليات - ومنها كلية دار العلوم - تدرِّس مادة "حضارة إسلامية"، إلا أن ذلك كان مختلفًا عن غايتها في إدماج مفهوم "الحضاري" في الأكاديميا، فالمسألة بالنسبة لها لم تكن تهدف إلى تدريس النظم العربية على

(1) Mona Abul Fadl. Paradigms in Political Science Revisited: Critical Options and Muslim Perspectives. The American Journal Of Islamic Social Science (ajiss). Vol. 6, No. 1, September, 1989, P. 12.

خلفية لوحةٍ جدارية تسمى "الحضارة العربية". ولكن د. منى دفعت بشكلٍ كبير إلى تجاوز الاستخدام المتعارف عليه لكلمة "حضاري" إلى استخدامه من أجل تأسيس نسق فكري معرفي يرتبط بتحليل الظاهرة الاجتماعية؛ حيث يمثل هذا النسق نظامًا منهاجيًا متكاملًا قابلًا لأن يُوظف ويُطبق لدراسة - ليس فقط الظاهرة السياسية - بل سائر أبعاد الظاهرة الاجتماعية العمرانية، وتفعيل فكرة "الحضاري" في مفاهيم وأطر مرجعية ومناهج دراسية لإدخالها إلى حيز الأكاديميا، على النحو الذي يُسهم في جعل "المنظور الحضاري" "مدرسة" - حسبما وصفته د. منى - تتعدد فيها المفاهيم والمداخل وقد تحقق من هذا شيء ملحوظ.

ومن ثم، فإن المنظور الحضاري بالنسبة إلى د. منى يشكل إطارًا معرفيًا تتولد ضمنه المناهج، ويمكن من داخله توظيف مناهج قائمة واستنباط أخرى جديدة دون القيام بعملية تكييف ترقيعية مع الخارج[1].

وجدير بالذكر أن المنظور الحضاري بالنسبة لها لا يعني المنظور الإسلامي فقط رغم حديثها عنه كمنظور توحيدي؛ بمعنى أنه لا يصلح للتطبيق فقط على ظواهر أو مجتمعات إسلامية. فبالرغم من أن هذا المنظور يُستقى من المصادر المعرفية الإسلامية التي طالما ظلت بعيدة عن التفعيل في المجال العلمي الحيوي - والتي سنتناولها فيما بعد - إلا أنه يتجاوز هذه المرحلة ليكون بديلًا للتعامل مع أزمة الأكاديميا العالمية الناتجة عن تطبيق النموذج الحداثي. فالمنظومة المعرفية التوحيدية التي يقوم عليها هذا المنظور تحمل إمكانات وقدرات عالية لإحداث التكامل بين التطورات المختلفة داخل العلم وفي الحركة والممارسة أيضًا[2].

وهنا يكون الانتقال إلى الجزئية الأخرى المتعلقة بعملية إنتاج/ إبداع المنظور، والتي جاءت في إطار حالة العلم/ العلوم بشكلٍ عام، فقد أدركت د. منى مفهوم

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، مرجع سابق، ص110 - 112.

(2) المرجع السابق، ص114.

الثورة العلمية التي تحدث عنها "توماس كون" في أوائل السبعينيات، والنتائج التي توصل إليها من خلال دراسته لتاريخ العلوم الطبيعية؛ إذ شكك في التصور القائم على أن التقدم العلمي يأخذ شكلًا خطيًّا، وهو بذلك يشكّك في موضوعية العلوم الطبيعية التي كانت العلوم الاجتماعية حينذاك تسعى للتأسّي بها، ذلك الإطار الذي ظهرت فيه المدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية وبينها علم السياسة.

وقد دفعها ذلك إلى إعادة النظر والدراسة في جميع ما تعلمته من قبل من زاوية المنهاجية، للتخلص من أسر وقيود الطريقة التقليدية في دراسة العلم ولتخرج من مجال المفردات contents إلى الملامح الخارجية continual، فتضعها في إطار البراديم[1].

وقد سبقت الإشارة إلى جذل د. منى حياتها وعالمها الخاص على رسالتها العلمية ومسيرتها العملية، ولقد تبدت هذه الحقيقة في هذا المقام. فقد استبطنت د. منى هذا المنطق في تأملها لسيرتها الذاتية سواء على المستوى الشخصي أو الأكاديمي؛ حيث البحث عن أسباب النقلة النوعية في الرؤية الكلية Paradigm Shift.

فأما خبرتها الذاتية على المستوى الشخصي، فقد كانت نشأتها - وحسبما وصفتها - في تقاطع حضارتين هما الإسلامية والغربية، إذ نشأت في أسرة تجمع بين العلم والدين من جانب، بينما كانت النشأة الفعلية على أرض أجنبية هي إنجلترا التي رحلت إليها ولم يتجاوز عمرها الستة أشهر، فكان أول احتكاكها بالعربية مع القرآن الكريم الذي اعتبرته حصنًا، وقد تعلمت من هذا أنه عندما تحيطنا التحديات في وسطٍ ما، فإن ردّ فعلنا يتوقف على ما لدينا من مخزون.

ومثل هذه التحديات قابلتها على صعيد العلم كما قابلتها على صعيد الحياة[2]. فعلى المستوى الأكاديمي وخبرتها مع دراسات النظم العربية - كما سلفت الإشارة - جاء سعيها لمراجعة الخط المألوف في هذا الصدد، بالرغم من أن تكوينها العلمي

(1) المرجع السابق، ص111.

(2) المرجع السابق، ص113.

وبحثها للحصول على درجة الدكتوراه كان في إطار ما أسمته "العلم المعتاد" Normal Science. فقد نبع تفكيرها في المنظور الحضاري في هذا السياق، عن يقين وإيمان بأن هناك مصادر وخبرات مخزونة في تراثنا وغير موظَّفة، مصادر ارتبطت بالحضارة الإسلامية إبان سيادتها كحضارة رائدة، هذه المصادر التي يُشكل غيابها خللًا سواء في دراسة وفهم الواقع أو محاولات تطويره.

وهذه الأمور مجتمعة جعلت د. منى تعيد التفكير بجدية في حالة "النظرية الاجتماعية العامة" ودواعي التجديد فيها بحثًا عن بديل "كليّ شامل" لا يتوقف عند دراسة النظم السياسية العربية أو حتى العلوم السياسية فقط.

بدأت د. منى إسهامها في هذا الشأن بمراجعة ونقد النظرية الاجتماعية المعاصرة، حيث رأت أن ادعاءات عالمية المشروع الحداثي لهذه النظرية بها الكثير من المبالغة، وهذا نظرًا لواقع ميدانها المعرفي المشروط بقيوده التاريخية وتحيزاته الثقافية. وبالتالي، اعتبرت المناخ مهيأ لمثل هذه المبادرة النقدية؛ إذ إن التناقضات الناجمة عن عدم كفاية المعرفة الاجتماعية الغربية وقصور مناهج التعامل مع الظاهرة الاجتماعية يُلقي بظلاله على مصداقية العلم من حيث ارتباطه الواهي بالواقع، بينما المحك لعلم اجتماع جديد يكمن في قدرته على تناول الأبعاد المتشابكة والمركبة لميدانه، ولا سيما أن الخبرة البشرية ذات بُعد عالمي، وفي نفس الوقت تتم هذه الخبرة في إطار من الخصوصيات الثقافية في انسجام مع مبدأيْ المشترك الإنساني والتنوع الحضاري.

ومن ثم كانت الضرورة لإعادة بناء النظرية الاجتماعية بعيدًا عن سيطرة المنظومة المعرفية الوضعية. وقد كان السبيل لذلك هو إعادة طرح هذه النظرية من منظور "الأنساق المعرفية المتقابلة" تمهيدًا للبحث في الرؤية البديلة التي من شأنها إثراء حوار الثقافات في عصر تجتاحه العولمة[1].

(1) منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل،

ولما كان النظام المعرفي التوحيدي هو البعد المفتقَد في النظرية الاجتماعية في ظل سيطرة النظام المعرفي التجريدي أو العلماني، كان من المهم أن تستعرض د. منى الخصائص الرئيسة لكلٍ منهما. إذ شكلت متوالية هذين النموذجين أرضية لنموذجين ثقافيين أساسيين متجاورين، هما على الترتيب: النموذج الثقافي الوسطي Median Culture -Type-، وهو الجامع للمتقابلات حول ميزانٍ حُكْم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والآخر هو النموذج الثقافي المتأرجح Oscillating Culture Type والذي يتذبذب بين طرفي نقيض هما: عالم الروح وعالم المادة ومتوالياتهما، في غيبة عن المعيار الموضوعي وميزان الاعتدال.

ولعل من أهم ما أشارت إليه د. منى فيما يتعلق بهذا الأمر: تجاوز التنميط المكاني المعهود في تصوير العلاقة بين هذين النموذجين والحضارات التاريخية؛ حيث أقرت أنه لا يوجد تلازم حتمي بين نموذج الثقافة الوسطي والعالم الإسلامي/ المجتمعات الإسلامية، وكذلك بين الغرب التاريخي وثقافة التأرجُح. فأي تلازم موضوعي في هذا الإطار هو من قبيل التزامنات العارضة، فلكلٍّ من النموذجين المجرّديْن مبادئ معينة قد تطبق بأي مجتمع[1].

ولما كان النموذج الثقافي المتأرجح هو المسيطر والسائد في خطاب النظرية الاجتماعية المعاصرة، فإن ما يتضمنه من أنماط إدراكية وسُلَّم قيمي على نحو يولد إحساسًا بالوفرة والتنوع، يعد وهمًا، بل إنه في حقيقته خليط مشوش أُحادي الجانب.

وقد قامت د. منى بمراجعة النظرية الاجتماعية المعاصرة في ضوء المقابلة بين النموذجين المتأرجح والوسطي، من خلال تحديدها الافتراضات والممارسات

في: منى أبو الفضل، نادية مصطفى (محرران)، الحوار مع الغرب: آلياته - أهدافه - دوافعه، ج 1، سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية، دمشق: دار الفكر، 2008. ص 30 - 31.

(1) المرجع السابق، ص 32 - 33.

الأساسية في هذه النظرية ومراجعة ممارستها في مجال البحث. ونبسط الكلام قليلًا في هذه الجزئية؛ لما تمثله من تمهيد أساسي لعملية البناء الفكري لدى أستاذتنا من جهة، ولما تكشف عنه من تميزها وتعمقها في فهم العقل العلمي الحديث في الغرب.

فتناولت د. منى المقدمات الفلسفية لعلم الاجتماع المعاصر، والمؤسَّسة على النموذج الثقافي المتأرجح، على نحو يُمكّن من فهم الطابع التجريبي أو الوضعي المنطقي للعلوم الاجتماعية. حيث استعرضت كيف تأسس نموذج مثالي للمعرفة والعلم هو النموذج التجريبي، الذي أضحى الخيارَ الوحيد وما دونه هو مجرد أطلال تنتمي لعصر ما قبل العلم. وقد أرجعت نجاح هذا النموذج - بجانب الجهد العلمي - إلى النقد الذاتي الذي مارسته الفلسفة، إلى أن تم إعلان نهايتها حين ضاق نطاقها وانفصلت عنها العلوم الاجتماعية لتصبح علومًا قائمة بذاتها.

وقد أرجعت نهاية الفلسفة إلى النزعة التجريبية البريطانية التي شككت في المعرفة الميتافيزيقية، واعتبرت أن التجربة هي مصدر جميع المعارف. فهناك "لوك" الذي أنكر مقولة الأفكار الفطرية، معتقدًا أن جميع المعارف تأتي عبر الحواس. و"هيوم" الذي أنكر أن تكون لدينا معرفة بأنفسنا أو بالله؛ لأن الانطباعات الحسية لا تعطينا مثل هذه المعرفة، حتى إنه لم ينجُ من نقد "هيوم" سوى المنطق والرياضيات. كما رأي "جون ستيورت مِل" أن المنطق ليس استنباطيًّا بطبيعته بل استقرائي، حتى إن محاولات "كانت" لإنقاذ العلم، وإن أنقذت المعرفة من شك "هيوم" المطلق، إلا أنها أعادت تشكيل موقفه الشكلي إزاء الأمور الغيبية.

وهكذا ضُرِبت القيود على العقل البشري باسم العلم، وأضحت مفاهيم المادة والسبب والوحدة هي المسيطرة على الخبرة، إذ استبعدت الغيبيات واختصرت المعرفة الأخلاقية إلى مجرد مواقف انفعالية فردية.

أيضًا، فإن الاعتماد على المعايير المعرفية للعلوم الطبيعية- كما سلف الذكر - أدى إلى أن تستجيب التخصصات الاجتماعية للنموذج البيولوجي، وذلك حتى عمل أنصار وحدة العلم Unity of Science على تقليص جميع العلوم لتصبح مجرد فيزياء[1].

ولا شك في أن مثل هذه الرؤى المختزلة كان من شأنها إضفاء الروح الصراعية على العلوم الاجتماعية، بل إن الرؤية الكلية السائدة أضحت تنظر إلى الصراع باعتباره لحمة النظام الاجتماعي، فيما أطلق عليه "الداروينية الاجتماعية". وتستدل د. منى على ذلك من بوابتين: الأولى - "التحليل النفسي"، والذي يمثل بوابة النظرية الاجتماعية؛ حيث يلخص مبدأ الحياة بأصوله الفرويدية بوصفه صراعًا مستمرًا على مختلف المستويات. أما البوابة الأخرى وهي بوابة "الاقتصاد"، فقد عرفت بأنها ميدان الندرة، ومن ثم فهي مسرح صراعي تنافسي، بكل ما لذلك من آثار في الممارسة السياسية والاجتماعية.

وترى د. منى أن هذه الرؤية الصراعية إنما بلغت ذروتها مع الصبغة الماركسية للنظرية الاجتماعية؛ حيث الصراع الطبقي هو المجسد للمادية التاريخية.

وهذه الروح الصراعية وما تشمله من تحدٍ وتمرد، تؤكد د. منى أنه من شأن عالم الاجتماع أن يجدها متجذرة في الينابيع الأسطورية بالعهود اليونانية والرومانية القديمة، علمًا بأن المسيحية في الغرب قد استُوعبت في هذه المضامين، ومثال على ذلك اختلاف كلٍّ من النصوص التوراتية والإنجيلية عن النص القرآني حول قصة معصية "آدم".

وقد انتقدت د. منى بالتبعية النسق المفاهيمي للنظرية الاجتماعية؛ إذ إنه يوجه لتعزيز الصراع على نحوٍ تعسفي، حتى صار عبئًا على النظرية الاجتماعية ذاتها. فهذا النسق متأصل في ثنائيات استقطابية ترتكز على ديناميات الصراع والمواجهة، وتضع د. منى في مقدمة هذه الثنائيات ثنائية "القيمة والحقيقة"؛ إضافة إلى ثنائيات الواقع والمثال، والمادي والروحي، والمقدس والمبتذل، والنظرية والتطبيق،

(1) المرجع السابق، ص 35 - 39.

والعقل والوحي، (وهي تعتبر على جانب آخر أن ثنائية "الذات والموضوع" أهم من كل ما سبق)، تلك الثنائيات التي أدت إلى مزيد من الاختزال والتبسيط.

ومن أهم مؤشرات هذا الاختزال في النظرية الاجتماعية، ما تبديه علومها من قدرة فائقة على التحليل مع غياب قدرة موازية على التركيب. أيضًا من أهم هذه المؤشرات التصنيف الغربي للحقب الزمنية؛ حيث عرض "كونت" لعصور التطور الإنساني منتقلًا من المرحلة الدينية إلى العقلانية ثم العلمية. وهناك أيضًا صورة "الإنسان البطل المستغني"، والتي تمثل سر الزلات التي يتعرض لها السعي المستمر لإقامة المجتمع الفاضل. وهذا ما نراه في الليبرالية والماركسية على السواء[1].

ولكن ماذا عسى أن يُقِدم نموذج الثقافة الوسطيّ المنبثق عن النظام المعرفي التوحيدي في هذا الإطار؟

تؤكد د. منى على أن عملية إعادة البناء الجذري للنظرية الاجتماعية تستدعي تجاوز الدائرة المغلقة للوضعية وثقافتها، مما يعني اللجوء إلى أنماط معرفية بديلة مثل نمط الثقافة الوسط، حيث إن الحيوية الحضارية عندما تصدر عن النموذج الثقافي الوسطي غالبًا ما تكون آثارها مناسبة للكل المجتمعي، وذلك إنما يأتي في ظل المرجعية الراسخة التي يقدمها الوحي.

ولتوضيح هذا الأمر، طرحت د. منى فكرة "المساقط الثقافية" - والتي تعد من أهم ما قدمت في هذا الصدد - وفيها تحدد لكل نمط قياسي فحواه وتماسكه ووجهته في مسقطه أو قِبلته. وهي تُعرِّف هذه المساقط أو المرتكزات بالنظر إلى موضع الوحي من تقاطعات الثقافة المعنية، فالثقافة التي يحتل فيها مفهوم الهداية الصادرة عن أصلٍ علوي موقعًا مركزيًّا، هي ثقافة ذات مسقط رأسي، أما الثقافة التي ليس فيها لمثل هذا المحور سوى موقع هامشي أو عَرَضي، فهي ثقافة ذات تعلق أفقي تتمحور حول "المطلق الذاتي".

(1) المرجع السابق، ص 40 - 48.

ولما كان لتمايز المساقط في كل منظومة دلالته، فإنه نظرًا لمحورها المتعالي المتمثل في الوحي - كمصدر تكويني مجدد لرحابة المعرفة والعلم والقيم - فإن منظومة الثقافة الوسط بمقدورها أن تتلافَى تجاوزات المقالات المعهودة (من الاسمية والمعرفية والمكانية والزمانية) على النحو الذي تفتقده ثقافة التأرجح المحدودة بتعلقاتها الأفقية التي تجعلها مرتهنة بما سبقت الإشارة له من إنسان مطلق في نموذجٍ حبيسِ المسطحات الزمانية والمكانية والعلم المقتصر على ظاهرة الحياة الدنيا.

وبالتالي، فإن حدود المعرفة ذات الدلالة الاجتماعية في حالة نموذج الثقافة الوسط تمتد لتشمل الدنيا والآخرة، والروحي والمادي، والغيب والشهادة وما بين العالميْن. ويرتبط هذا الأمر برؤية كلٍّ من النموذجين للتاريخ، فبينما يكون له نهاية وشيكة في النموذج المتأرجح، فهو لا يرى وجودًا لمثل هذه النهاية الاعتباطية على الجانب الآخر[1].

لذا؛ فمن شأن الخطاب الذي ينطلق من هذه المسلمات للنموذج الثقافي الوسطي أن يفتح آفاقًا أوسع للبحث الاجتماعي وأن يستكشف له المزيد من الإمكانيات، كما بمقدوره أن يمهد لاستخدام أكثر رشادة وأصلح أخلاقيًا لموارد الحياة، فضلًا عن تعزيز أدوات البحث الاجتماعي ومعاييره.

فالثقافة الوسطى يمكن أن تقدم أكثر من المبادئ المطلوبة لنقد النظرية الاجتماعية، فهي تتجاوز النقد إلى التأليف والتركيب. وهذا بفضل عدة عوامل تؤهلها لتلك المهمة، حيث التصور الشامل المرتبط بنسقها الثقافي، والذي تعززه الطبيعة المتكاملة لأخلاقها العلمية. وتضرب د. منى مثالًا على ذلك بقيمة "العدالة" في النظام المعرفي التوحيدي، إذ هي ليست مجرد قيمة شكلية، كما هو الحال في نسختها البراجماتية بالغرب، وإنما هي قيمة جوهرية لا يمكن تقليصها تعسفيًّا[2].

ومثال آخر أوضح يتعلق بمفهوميْ الصراع والاختلاف من منظور الثقافة

(1) المرجع السابق، ص 33 - 34.

(2) المرجع السابق، ص 48 - 49.

الوسط، فقد حرصت د. منى على بيان كيف أن انتقاد النمط الوسطي قيام النظام المعرفي الحديث على الصراع لا يعني أنه يغرق في رؤية يوتوبية للانسجام والوفاق الأبدي، ولكن الصراع وفق هذه الرؤية ينجم عن الظلم الفادح وليس عن مجرد التنوع والاختلاف، كما أن استمراره في النظام الاجتماعي لا يعني أنه هو القانون.

وتستدل على ذلك بمعنى لفظة "دفع" في القرآن الكريم، إذ تمثل هذه اللفظة مفهومًا كليًّا يشتمل على طائفة كبيرة من المعاني التي لا يمكن أن تُترجم أيٌّ منها ترجمةً تجعله مطابقًا لمعنى "الصراع" في النمط الثقافي الغربي[1]، والأمر نفسه بالنسبة لمفاهيم أخرى كالقوة، وفي هذا، تؤكد على أهمية دراسة "النماذج التاريخية" التي تُوضح هذه المفاهيم ودلالتها وتبايناتها بالنسبة إلى تقديم الطرح التوحيدي البديل.

هذه النظرة بإمكانها أن تمد مجالات البحث في ميدان الدراسات الاجتماعية بالمعنى والغاية، وبالمحتوى والوجهة التي تفتقد إليها حاليًا، أيضًا يمكن أن تخلي الساحة من فوضى الأبحاث المتشرذمة، والتي لا تقدم سوى المزيد من البيانات. كما أن هذا الأمر يتيح مراجعة جذرية لما يتم من أبحاث حول المجتمعات الإسلامية عامة و"الشرق - أوسطية" منها بشكل خاص، والتي أخفق القائمون عليها في إدراك ما يجري في هذه البقعة من العالم نتيجة المنظور أحاديّ الجانب الذي يدور البحث الأكاديمي الغربي في إطاره.

وفي هذا السياق من المهم الإشارة إلى موقف د. منى من إسلامية المعرفة بشكلٍ عام. فهي تراها باعتبارها قوة كبرى للتجديد على المسرح العالمي المعاصر، إذ إنها تعبير دقيق عن العديد من الهموم. فقد وُلِدت هذه الحركة كحركة ثقافية واسعة النطاق تسعى إلى استعادة حيوية الأمة، لاسيما في ظل الجمود الفكري الذي نعيشه إضافة إلى مأزق الإنسان المعاصر في الشرق والغرب. وقد أدى ذلك

(1) المرجع السابق، ص 49 - 50.

إلى تقدير متنامٍ لأهمية التنسيق والتنظيم والمأسسة لهذه الحركة[1].

وترفض د. منى المجادلات الساذجة الزاعمة بأن كل ما تتطلبه عملية أسلمة المعرفة هو إضافة جرعة من القيم الإسلامية - والتي تشكل في التحليل الأخير مبادىء أخلاقية كلية وعامة - إلى أي منظومة معرفية قائمة لصبغها بهذا التوجه، إذ على سبيل المثال لا يعدو علم الاجتماع الإسلامي أو علم الاقتصاد الإسلامي - وفق هذا الرأي - سوى توليفة من الفرع العلمي الراهن مضافًا إليها بعض القيم وكلمة "إسلامي" لاسمه. كما انتقدت أي اتجاه يتجاهل الأبعاد الاجتماعية والثقافية لمنظومة المعرفة الإنسانية؛ حيث إن مثل هذا الرأي لا يعير الاهتمام للبعد البنيوي لمنظومة معينة للمعرفة. وهو في الوقت الذي يدافع فيه عن اعتبار القيم من مقومات تلك المنظومة، يُهوِن من دور تلك القيم في بنائها[2].

وإنما هي ترى الأسلمة كعملية لها متطلباتها، وأهم هذه المتطلبات أن يُدرِك علماء المسلمين ما عليهم من مسئولية أخلاقية، فهم مطالبون في إرسائهم لأسس الثقافة الوسط في العلم بأن يقوموا بذلك من منظور رسالي. ويرتبط بذلك كون عملية إسلامية المعرفة لا تقتصر على الأمة الإسلامية فقط[3]. ومن ثم تحدثت عن أهمية تعرُّف العلماء على الثقافات المختلفة.

وفي ضوء ذلك، ومع دعوتها إلى القيام بعملية عالمية لإعادة التأهيل الثقافي، كان طرحها لما أسمته "اقتراب المغايرة المعرفية" الذي قدمته باعتباره اقترابًا لتقصي الحقيقة في العلوم الاجتماعية في حيز جديد من الوصل والتواصل المفاهيمي؛ حيث يتم دمج المعرفة بشكل نظامي يتبنى رؤية كلية للثقافة مع عدم

(1) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، ترجمة: السيد عمر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ربيع الثاني 1415هـ- أكتوبر 1994، ص1.

(2) منى أبو الفضل، المغايرة بين المعرفيات: التوحيد عالم الاجتماع الرسالي والنظرية الاجتماعية، ترجمة: السيد عمر.

(3) منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة كقوة للتجديد الثقافي العالمي، مرجع سابق، ص 25 - 27.

ربط هذه المعرفة بثقافة معينة بشكل أساس، إذ أدركت الخطر المتمثل في "النسبية الثقافية"، والذي بمقدوره إبطال بعض المقدمات العامة التي يتحتم على حركة الأسلمة أن تتبناها(1).

ومن هنا، كانت فكرتها حول "الأنماط الثقافية" التي تأسس عليها إسهامها وتجديدها في مجال النظرية الاجتماعية عامة والعلوم السياسية خاصة، حتى صار المنظور الحضاري قادرًا على أن يُوظَّف في معالجة ودراسة ظواهر عديدة، وأن يتكامل مع غيره في هذا الصدد(2).

ثالثًا: في مصادر التنظير الإسلامي: مصادر التأسيس

ومن مدخل المنهاجية وإيقاظ الوعي المنهاجي، وفي سبيل تطوير بنية المنظور الحضاري لإعادة تشييد علوم الأمة والعمران، تعرضت د. منى لقضية مصادر التنظير الإسلامي، فرسمت خريطة محددة المعالم لها، مؤكِّدةً أن مصادر التنظير الإسلامي تتفاوت فيما بينها، سواء فيما يتعلق بقيمتها الذاتية أو موقعها من مجال وقصد البحث. ومن ثم رأت أنه من الضروري الإلمام بطبيعة هذه المصادر في ذاتها وفي العلاقات التي توجد بينها، بالإضافة إلى الوقوف عند خصائص كلٍّ منها، هذه الخصائص التي تجعل لكل مصدر مدخله الخاص به. وهي تؤكد في نفس الوقت على أن استيفاء البنية المنهاجية في علوم الأمة تقتضي تضافر هذه المصادر جميعًا وفق رؤية منهاجية متكاملة(3).

وبناءً على هذا، وفي ظل احتدام جدلية العلاقة بين النص والواقع، فإن د. منى قد ميزت بين اتجاهين في التعريف بهذه المصادر. أما الأول، فيرى أن التراث الإسلامي يشمل النص الإسلامي الموحي المتمثل في كتاب الله وبيانه في سنة

(1) منى أبو الفضل، المغايرة بين المعرفيات، مرجع سابق.

(2) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص 12 - 13.

(3) منى أبو الفضل، مقدمة كتاب: نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص 9 - 10.

الرسول ﷺ، إضافة إلى سائر ما أنتجه العقل المسلم من خلال تفاعله مع هذين المصدرين الأساسيين إضافة إلى واقعه ولغته العربية. وترى أن أنصار مثل هذا التوجه إنما يغلب عليهم التأثر بالفهم الاستشراقي للتراث الذي درج على عدم التمييز بين النص المعصوم المحفوظ كالقرآن الكريم وما استند إليه، وهنا يوضع التراث في مقابل المعاصرة وكأنهما نقيضان.

أما الفريق الثاني، فهو الذي يضع مساحة فاصلة بين النص الموحَى - الذي لا يجوز إطلاق لفظة التراث عليه إلا بالمعنى اللغوي كما في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: 32) - وغيره مما هو نتاج العقل البشري، وهذا نأيًا بالوحي - قرآنًا وسنةً - عن الجدال الدائر حول التراث والمعاصرة[1].

وبالتالي فقد قسمت د. منى مصادر التنظير الإسلامي على النحو الآتي[2]:

1 - **مصادر أصلية:** وتشمل الوحي الذي على رأسه ومصدره الأول هو القرآن الكريم، وهو التنزيل المحفوظ للآيات البينات التي تم تدوينها لفظًا وحرفًا في صحفٍ مطهرة. أما المصدر الآخر للوحي فهو النبوة وما تشمله من الحديث الصحيح والسيرة الموثقة، والتي تأتي مبينة ومفصلة للقرآن الكريم. وهذان المصدران رغم ما بينهما من علاقة لا انفصام فيها، إلا أن لكل منهما منهجه وأدواته.

2 - **مصادر مشتقة:** وتتكون من رافديْن؛ أما الأول فيتمثل في التراث الحضاري بمختلف إبداعاته وفي مقدمته التراث الفكري والعلمي والذي هو حصيلة تفاعل الزمان والمكان. والثاني، هو الخبرة التاريخية ومحصلة تفاعل الأمة مع البيئة التي أوجدها الإسلام.

أ) مع المصادر الأصلية:

وبالنسبة إلى منهاجية التعامل مع المصادر الأصلية، فقد ركزت د. منى بشكلٍ

(1) منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، مرجع سابق، ص 13 14.

(2) المرجع السابق، ص 16 19.

أساسي على القرآن الكريم، باعتبار أن استبطان المعاني المتعلقة به لابد أن يمتد إلى التعامل مع مصادر التنظير الأخرى. وقد حرصت على تحديد خصائص "الخطاب القرآني"، وذلك على النحو الآتي[1]:

- إن القرآن الكريم هو "خطاب" وليس مجرد نص، فنحن لا نرجع إليه بمثل ما يُفعل في الغرب تحت عنوان مراجعة النصوص بما فيها التوراة والإنجيل، ولكن من قبيل التدبر في آياته البينات.

- إن آيات القرآن هي موضع "البينات العملية" دون ما اقتصار على تجريد نظري.

- ولما كان القرآن خطابًا، فإنه يحمل عناصر العملية الاتصالية على النحو الذي يضمن له أداء رسالته.

ولما كانت هذه العناصر متكاملة هكذا، فإنه يُمكن تحليلها إلى مبنى ومعنى ومبعث ومقصد أو غاية. وهذا يجعلنا نتعامل مع القرآن كمصدر حيّ وحيوي في التأصيل لأبعاد المنهاجية المطلوبة، وهنا تكون هذه المنهاجية إزاء درسين: أولهما، في ضرورة تحقيق العناصر الاتصالية في مجالها، والتي هي من وجوه الكفاءة والفعالية المنهاجية، وثانيهما، هو أن المنهاجية التي تستأنس بالمصدر القرآني لابد لها وأن تولي اهتمامًا خاصًا ببعد المقاصد والغايات، ولابد من أن تكون في النهاية بمثابة مسلك تعبدي يسمو بمجال التخصص إلى مقام "العلم النافع".

وإزاء هذا تُنبّه د. منى إلى ملاحظة يجب وضعها في الاعتبار عند التعامل مع القرآن الكريم من موقع "الافتقار في مجال التخصص"، وهي[2]:

إن هذه الحيوية القرآنية ترجع في جانب منها إلى الإعجاز البياني للقرآن الكريم، والذي يجمع بين خطاب النفس الإنسانية وخطاب العقل معًا، هذا التضافر الذي ينبغي أن تنطلق مناهجنا في التعامل مع الظواهر الاجتماعية منه؛ أي أن تتعامل

(1) المرجع السابق، ص 19 31.

(2) المرجع السابق، ص 31.

مناهجنا مع الإنسان في وحدته المتضمنة لأبعاده المتنوعة. أما المناهج المتداولة فيجب التعامل معها بتحفظ لما تنطوي عليه من وقوع بين الإفراط والتفريط. فتمايز الخطاب القرآني يوجد نسقًا إسلاميًّا في المعرفة قوامه الوحدة والاتساق، بخلاف النسق السائد الذي سبق تصويره ضمن النموذج الثقافي المتأرجح.

ملاحظة أخرى غاية في الأهمية، وتتمثل في ضرورة الاعتبار لما في البيان القرآني من تكافؤ بين "مضمون الرسالة" و"غايتها"، فالقرآن لا يُعنى فقط بمجرد التبليغ عن الحق والدعوة إليه، وإنما يعمل على إعادة تشكيل نمط الحياة لتخرج نمطًا فذًّا من أفراد الأمة. وبالتالي فالمنهجية التي تتعامل مع هذا الخطاب لابد أن تتسم كذلك بالحركة، حيث إن مقصد التنظير الإسلامي ليس مقصد الفيلسوف الحكيم، ولكنه مقصد المجاهد الرابض على ثغرة من ثغور الأمة.

الملاحظة الثالثة: أنه ينبغي تجاوز النظرة الجزئية للقرآن الكريم وإدراك أن المتعة البيانية اللفظية لا يوازيها غير المتعة المعنوية البيانية، وهذا في نظرة كلية تعي الوحدة الموضوعية للخطاب القرآني انطلاقًا من الآتي[1]:

- إدراك ما بين المبنى والمعنى من تلاحم واتساق، فيجب عدم الوقوف على الجزئيات فقط، إذ إن من أراد التعمق في مقصد القرآن المعنوي، عليه أن يستوعب - قدر استطاعته - مقصد الخالق في النسق القرآني جملةً؛ حيث هناك علاقات لا يمكن كشفها إلا من خلال هذا المنحى الكليّ، حيث أنماط التجاوز والتقابل والانتقال من موضع لآخر.

- إنه إذا كان علماء الفقه قد بحثوا في القرآن الكريم والوحي جملةً لتخريج الأحكام الفقهية، فإن من هم في موقع التخصص الاجتماعي والإنساني الآن يبحثون فيه عن قواعد وأصول تنشئة الأمة بعد أن لم يبقَ سوى نواتها الأولى، مما يعني أن فقه العصر قد أضحى هو "فقه سنن الاجتماع". ولذا؛ فقد دعت د. منى

(1) المرجع السابق، ص 39.

إلى مراجعة شاملة لمفهوم "فقه الأحكام"، حتى نتقل بالأحكام إلى مقاصدها الشرعية، وبذلك تعتبر الأحكام وسائط فاعلة في تأمين حيوية الجماعة.

وهي لم تدَّعِ سعيًا لتفسير القرآن الكريم وهو له أهله - كما أشارت - إلا أنها ترى أنه - ونحن إزاء جهد تأسيسي وإنشائي في المعرفة المعاصرة - لا سبيل لنا سوى الرجوع إلى مصادر وجودنا الحضاري والكياني. وقد اتخذت د. منى العلوم السياسية مثالًا على ما تقصد وتريد، فتناولتها في إطار القضية التي عدتها القضية الأم في هذا المجال وهي قضية "السلطة" حيث تطرقت لأبعادها ومستوياتها.

- "الوسيط المنهاجي" الذي نستمده من القرآن الكريم ليقوم بربط المباحث المتفرعة في مجال التخصص بالحقل القرآني، إنما يوفر "الرؤية الكلية" المستمدة من طبيعة المصدر، وعلى النحو الذي يفرض المرونة والحيوية بالقدر الذي يتسع لمتابعة عوامل الدفع الحضاري. وبالتالي يقدم "الإطار المرجعي" الذي يحفظ وحدة فروع التخصص من جانب، وكذلك يُمكن من إقامة علاقات النسبة والتناسب بينها ويؤمنها من الانشطار إلى تفريعات بعيدة عن المقاصد والغايات.

وهذا النسق بجانب أنه متعدد المستويات والأبعاد، هو أيضًا متعدد المداخل، فهناك المدخل الفردي لتكوين الجماعة وهو ما استوجبه التتابع الزمني للقرآن، وهناك المدخل الجمعي الذي استلزمه تمام الرسالة واستقامة الجماعة التي خلفها النبي (صلى الله عليه وسلم) لتكون علامة لبدء مرحلة جديدة في التاريخ الإنساني.

وهذا التمازج لا يقتصر على الكليات المعنوية وإنما نراه يتخلل التفصيلات والمواضع الجزئية، ويخرج بوسائط تُستمد من استقراء الخطاب القرآني إلى جانب الجماعة الأمة التي هي حجر زاوية في حركة الفعل الحضاري[1]، وهذا على النحو الذي يؤكد الوحدة الموضوعية في خطاب التنشئة القرآني، سواء على مستوى الكليات أو الجزئيات.

(1) المرجع السابق، ص 49 50.

أما دعامات الإطار المرجعي الذي حددته للتعامل مع القرآن الكريم، فتتمثل في منظومة "مفاهيم محورية" أو "مفاهيم مركزية"، إذ إنها تمثل مركز الدائرة من المفاهيم الأخرى التي تتداعى وتتصل في إطار المفهوم الأم، وقد تناولت دعامات أربع لهذا الإطار، وهي[1]:

1 - عقيدة التوحيد، التي عليها قامت الدعامات الأخرى.

2 - الاستخلاف، وهو مناط الخلق وغايته ومقياس الأمانة ومنطوقها.

3 - الأمة، التي هي وعاء هذا الاستخلاف وأداته وقرار العقيدة ونبتها.

4 - الشرعة، والتي تأتي لتؤمِّن للأمة وسائط بلوغ المهمة، وبها تكتمل المنظومة النسقية، ويستوي عليها الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم ومصادر التنظير عامة.

وتسحب د. منى هذا الإطار المرجعي ليكون إطارًا مرجعيًّا للفعل الحضاري، بما ينطوي عليه من أركان هذا الفعل؛ حيث إن لكل فعل حضاري[2]:

- منظومة قيمية تشكل البواعث والمنطلقات والدوافع والأبعاد المعنوية لهذا الفعل وأهدافه، وهي عادة ما يطلق عليها "الثقافة".

- قاعدة بشرية تحمل هذه المنظومة القيمية وتتفاعل معها ومن خلالها مع البيئة عبر الزمان والمكان، وهذه هي "الجماعة" التي تحمل سمات مميزة أيًا كانت تسميتها.

- مسالك ووسائل تصطنعها الجماعة وتتغير من حقبة تاريخية لأخرى. وقد تتفاوت فيها الجماعات بقدر تمكنها من بيئتها المادية، وما تدركه من الأسباب الفنية والعقلية.

إن أهم مصدر لتمايز هذا الفعل الحضاري إنما مرجعه إلى تمايز "المنظومة القيمية"

---

(1) المرجع السابق، ص 40 42.

(2) المرجع السابق، ص 43.

المنبثقة بالأساس عن عقيدة "التوحيد"، إذ يكون التوحيد بمثابة الناظم والأساس الذي تنتظم حوله كافة المفاهيم الأخرى، والذي يتخلل مستويات "الإطار المرجعي". ومن خلال هذا الناظم أيضًا يمكن توليد الأطر المرجعية الفرعية الأخرى على مستويات مختلفة والتحقق من اتساقها، سواء كان ذلك على المستوى الأفقي أي بين المستويات المختلفة، أو على المستوى الرأسي أي داخل كل مستوى.

تستكمل د. منى قضية التعامل مع المصدر القرآني بالانتقال من كلية وبناء الإطار المرجعي القرآني إلى جزئية التعامل مع "المفاهيم القرآنية" على مستويات ثلاثة[1]:

- المستوى الأول: المفاهيم الكلية الإطارية، وهي التي تنطوي على المنظومة النسقية للفعل الحضاري الإسلامي.

- المستوى الثاني: سلسلة المفاهيم المحورية التي تنتظم في دائرة محددة من دوائر الفعل الحضاري. وهذا ما يُطلق عليه "مستوى التخصص" كعلم السياسة.

- المستوى الثالث: المفاهيم الفرعية التي يقتضي التخصص الانتقال إليها تعميقًا للمفاهيم الكلية[2]. وقد ربطت د. منى خصائص هذه المفاهيم الإطارية بالخصائص العامة للمفاهيم الإسلامية من حيث إنها[3]:

- وسيط للتأليف والتواصل بين مجالات الحياة المختلفة مثل مفاهيم: الشورى، البيعة، العقد.
- محتوى لقيم فاعلة.
- مصدر لتأمين قدر من التوازن داخل الجماعة لاستدراك الاختلالات التي تقع في مسار الفعل الحضاري.
- تعكس جملة التصور الإسلامي في بعده الحركي الأدائي.

(1) المرجع السابق، ص 44.
(2) المرجع السابق، ص 44 - 45.
(3) منى أبو الفضل، مقدمة كتاب: نصر عارف ....، مرجع سابق، ص 12.

وبالنسبة إلى التعامل مع الحديث النبوي الشريف، فبالرغم من أنها لم تستغرق الكثير في هذه المسألة، إلا إنها أكدت على عدة أمور في هذا السياق انطلاقًا من أثر الحديث النبوي في مدركات التناول والتناقل، وهذا بوصفه مجال رواية ودراية ومنهجية وأسوة وقدوة قبل أن يكون مجال نص حرفي بمنقوله وموروثه، وهذه الأمور هي[1]:

· أنه إذا كان الحديث قد وصلنا في شكل نصوص اختلف في سياق منطوقها ومنقولها بقدر اختلاف المصدر والسند فيها، إلا إن معايشة الأمة لتراث النبوة جاء من خلال تمثل الأحاديث والسنن، ومدلولاتها الفعلية بالنسبة لواقع الحياة اليومية، فجاء أثر الحديث النبوي في تكوين ضمير المسلم العادي، ولم يكن بحال حبيس مجالس العلماء.

· إذا امتاز القرآن بالإطلاق، فإن السنة النبوية محاطة بالوحي وعصمة النبي (صلى الله عليه وسلم) من جانب، كما هي محددة من جانب آخر بموقعها الزماني والمكاني في بيان التنـزيل، وكذلك بمكانتها في مواضع التأسي والاقتداء، وهي بهذا تجمع بين بُعدين، هما بُعد الإطلاق وبُعد النسبية، مما يجعلها حجر زاوية في المنظومة المعرفية الإسلامية، وعروة وصل بين المطلق القرآني والمتحول في عالم الشهادة.

ب) مع المصادر المشتقة (التراث):

وعن رؤيتها للتعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي غير الأصليْن الكتاب والسنة، فإنها نبهت لتصور بديل لاستقراء واستجلاء مصادر الفكر السياسي الإسلامي لأجل تصحيح مسار ومناهج التعامل مع التراث الإسلامي والإنساني عامة، وهذا التصور حددت له قاعدتيْن منهجيتين فريدتيْن[2]:

- أن البحث عن الحقيقة يبدأ من ركيزة وسطى، كما أنه لا ينطلق من مركز

(1) المرجع السابق، ص 13 15.

(2) المرجع السابق، ص 15 17.

فراغ. وهذا الوسط تمثله د. منى بمركز لدائرة كونية ويمكن الانطلاق منه أفقيًا لتوسيع مجال الإحاطة بظواهر الكون، أو رأسيًا نفوذًا إلى باطن الظواهر.

- أن التقابل يستوجب الوعي بسنة التدافع، فلا يمكن اختزال التقابل إلى التناقض، كما أن التدافع يتسع ليستوعب الصراع كأحد الأشكال الناجمة عن التقابل دون مصادرة على الأشكال الأخرى لآليات التدافع كمعطى سنني لتيسير العمران في كل أحواله.

من هذين المعنيين يأتي النظر إلى العلاقة بين النص والواقع كعلاقة استيعاب وتجاوز، بحيث لا يكون هناك افتعال لتناقض، بل ترى د. منى أنه بالرجوع إلى مصادرنا المعرفية وتراثنا الفكري المتولد عن سياق الاحتكاك بها، يتبين أن المسافة بين النص والواقع من مقدمات الدافعية الحضارية، مؤكدة أن لا نص في فراغ ولا واقع مقطوع عن بواعث الرشد. فهذا هو الدرس الأول المستمد من تراثنا الفكري المستند إلى المعرفة التوحيدية.

تتناول د. منى التراث - مادةً وموضعًا - كطريق لمعرفة قابلية الأمة للحياة والتجدد، وبما يحمله هذا التراث من تراكمات الماضي ومؤشرات المستقبل. وقد تعرضت د. منى لعدة أمور جدالية مترابطة يُثيرها موضوع "التراث" والتي تراها موضع خطورة، منها[1] بيئة وواقع ومنطلقات "خطاب التراث اليوم"، هذه المشكلة التي تراها ترتبط بواقع الصراع الحضاري المعاصر، وبموقع أمة الكتاب والشهود الحضاري - بما تمثله من تراث - من العالمية. وهي ترى في واقع الصراع الحضاري إشارة لطبيعة المواجهة بين حضارة الاستئصال والغلبة من جانب وحضارة التعايش عبر الاستيعاب والتجاوز من جانب آخر، وآثار ذلك على الموقف من التراث العربي الإسلامي. الأمر الذي يطرح علينا السؤال الآتي: هل سنجعل ما يجري موقفًا ممهدًا للترشيد ولوضع قضية التعامل مع التراث موضعها

(1) المرجع السابق، ص 17 - 34.

الحقيقي؟ لاسيما أن حَدّية واستقطابية الخطاب العربي حول التراث ناتجة عن واقع التحدي الحضاري الذي تعيشه الأمة.

إن ما سبق يؤكد الترابط المصيري بين هوية الأمة وتراثها ذاكرةً وتمثلًا وتطلعًا، إلا أن غفلة الخطاب العربي - كما اتضح - عن هذا الأمر أدى لأن تكون المواقف من التراث على طرفي نقيض. وقد رصدت د. منى بعض المفارقات التي تمخض عنها الخطاب العربي في هذا الصدد، وهي:

- أنه بغض النظر عن المنطلقات وتنوع استراتيجيات دعاة الحداثة ونقد العقل العربي، إلا أن هذه الجهود صبت في صالح إثراء خطاب التراث في الفكر العربي المعاصر؛ حيث الاتجاه إلى محاولات التأصيل وتجاوز الدوائر المغلقة في تناول الرأي الآخر، وربط الدوافع بدلالتها الاستراتيجية في إطارها الحضاري.

- أن زيادة الاستقطاب في خطاب التراث مع تصاعد حدة المواجهة الحضارية، وانتقال ثقل هذه المواجهة إلى داخل صفوف الأمة، أحدث نقلة نوعية في وعي الأمة في اتجاه إعادة ترتيب الأولويات وردّ الاعتبار لقضايا إصلاح مناهج الفكر، وتوظيف الأصول المعرفية في عمليات تحصين وتأسيس مناعة الكيان الحضاري للأمة وتأمين فاعليته التاريخية.

- أن نتائج فتح ملف التراث جاءت على نحوٍ مغاير للمقدمات، فمن أرادوا خيرًا بالتراث أضروه نتيجة ضيق الأفق، والذين أرادوا تحجيمه ساعدوا على نهوض أسس جديدة للمراجعة والنظر.

في ضوء ذلك تتناول د. منى منهاجية قراءة التراث، فتبدأ بنقد الأطر والمفاهيم التي وضعها الاستشراق لقراءة التراث الإسلامي في مجال الفكر السياسي إضافة إلى أدوات البحث ومناهجه، إذ إن هذه القراءة للتراث إنما كان منبعها منظور حضاري ومعرفي مغاير بل مناقض في كثير من الأحيان، فلم يُقرأ جُلّ تراث

الفكر السياسي الإسلامي من منظور خاصٍّ أو لائق به، حتى إنه عند تأسيس الأطر المنهجية الخاصة للدراسات السياسية، لم يوجد سوى دراسات معدودة تناولت الفكر السياسي الإسلامي، وكان ذلك أيضًا من مداخل الاستشراق، وإن اختلفت محاور التركيز والتحليل لكل باحث.

ويمتد نقد د. منى أيضًا للآثار التي ترتبت على هذا التعامل مع التراث الفكري والسياسي والتاريخي، إذ كانت دلالات هذا الأمر الأشد فتكًا في روح الأمة ونفسية الجماعة وعقول مفكريها. الأمر الذي وصل إلى حد "فتنة التراث".

إن كسر حلقة الاجترار السلبي لا يتأتى إلا من خلال استنباط "منهاجية" مختلفة ومتنوعة، مستوعبة للأصول المرجعية الحضارية، وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة وناقدة تضع الجزئيات في إطار الكليات، تمهيدًا للترجيح والتنقيح، مما يُضفي أهمية خاصة لقضية "المنهاجية في التعامل مع التراث السياسي ومصادره"، ويجعل منها منفذًا محوريًّا لتقويم استراتيجيات التدافع لأمةٍ تعثرت.

إنه بإعادة بناء علم السياسة - من منطلق استعادة القدرة على قراءة تراثنا وتراث الآخر من منظور المراجعات النقدية ووفقًا للمغايرة المعرفية - قد نجد أننا أقرب إلى منطلقات تحليلية خلدونية بعد تطويرها. فتضع د. منى ظاهرة نشأة الدولة ودواعيها وأطوارها ووظائفها وبنياتها في إطار ظاهرة "العمران البشري"؛ حيث تكون أكثر معنى على مستوى التنظير الفكري، وأقرب للواقع على المستوى الحضاري، وأنفذ إحاطة على مستوى المواقف العملية، من المدخل الاختزالي الذي يُقلص الاجتماع البشري إلى الوجود السياسي للجماعة كما هو الحال في الفكر اليوناني القديم.

إن الفكر العربي المعاصر الذي جاء وليد الواقع المزدوج من هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضارية، قد حمل كل قسمات هذه النشأة، ومن ثم فإن فاعلية هذا الفكر في واقعه لم تكتمل شروطها وإن بدأت تُدرَك بعض بوادرها. تنفي د.

منى أي إمكانية للقيام بمراجعة جذرية للفكر السياسي الحديث دون التحرر من هيمنة التراث الغربي حتى يُمكن التحقق من نسبية هذا التراث من جانب ومن تمايز تراثنا من جانب آخر.

وبذلك تكشف د. منى أبو الفضل كيف أن مسألة مراجعة التراث، وخاصة تراث الفكر السياسي الإسلامي، تفتح أعيننا ليس فقط على مفاصل التواصل في الخطاب العربي قديمًا وحديثًا، ولكن أيضًا على ما بينه وبين العالمية المعاصرة من مداخل الاستيعاب والتجاوز.

وبهذه النتيجة تتكامل دائرة التأصيل والتنظير التي قطعتها د. منى أبو الفضل انطلاقًا من الوعي على أزمة الفكر والمعرفة والعلم في الدائرة العربية الإسلامية ومحضنها العالمي المعاصر إلى مدخل التجديد في المنهج والمنهاجية، والغوص في إشكاليات النسق المعرفي المعاصر، فلسفيًا ومعرفيًا وقيميًا وحضاريًا، وعلاقةً بالكون والواقع والإنسان، لكي تنتقل إلى رسم مسار "النموذج البديل" ضمن ثقافة الوسط، وتوظفه في العلم الاجتماعي على محوريْ: بناء الأطر المرجعية، وبناء المفاهيم الحضارية، وعلى أساس هذين المحورين تشيّد رؤيتها الدقيقة لشروط التعامل المنهجي مع مصادر التنظير الإسلامي، بصفة عامة، ولإعادة بناء العلوم السياسية والعمرانية بصفة خاصة. لقد تجلى هذا التأصيل والسفر التنظيري في محطات تطبيق عملي نتطرق إلى طرف معبر عنها في الجزء التالي.

القسم التطبيقي

أ) النظم السياسية العربية:

لقد مثلت خبرة د. منى في تدريس النظم السياسية- كما سبقت الإشارة- البوتقة العملية الأساسية التي خرج منها المنظور الحضاري وعمل عليها، وقد انعكست ملامحه على إسهامها في هذا المجال على النحو التالي:

• الاعتماد على المنهج النقدي؛ حيث تحديد موضع دراسة النظم السياسية العربية من المنهجية العلمية في ضوء المنظور الحضاري. وقد أجملت د. منى ذلك في النقاط الآتية[1]:

- إذا كانت التنمية الشاملة هي في طليعة أهداف النظم السياسية والمجتمعات العربية؛ فإن الحاجة إلى توظيف المعرفة والعلم لتحقيق هذا الهدف تزيد من قيمة العلم كأداة للتوجيه والتأثير.

- إذا ما وُضع هدف التنمية الشاملة في إطار المنظور الحضاري، فإنها تكون وسيلة للتطوير الحضاري، ويُصبح على العلم توفير أدوات لمواجهة آفات التخلف الحضاري.

- التطوير السياسي يُشكل أحد أبعاد التنمية الشاملة من جانب، وهو أحد مقدمات وشروط التحول الحضاري من جانب آخر.

- المنهجية العلمية مدعوة للقيام بدور محوري في رأب الصدع التقليدي في الكيان الحضاري العربي والمتمثلة في الفجوة بين النظام والمجتمع، وذلك من خلال تقديم الوعي المفهومي الذي تجمع عليه النخب والجماعات الكبرى على اختلافها.

• والبحث عن البديل وفيما يتعلق بالتأصيل لدراسة النظم العربية، فقد أرادت د. منى به التأكيد على عدة أمور أهمها[2]:

- التعرف على معنى "الدراسة المنهاجية للنظم" في إطار التمييز والمقابلة بين التناولات المختلفة.

- التعرف على "أصول الدراسة المنهاجية"، والربط بين أهداف المنهج الكلي

(1) منى أبو الفضل، نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005، ص 18 20.

(2) منى أبو الفضل، نحو تأصيل منهاجي لدراسة واقع النظم المعاصرة بالمنطقة العربية، (مذكرات غير منشورة).

والطرق المؤدية إليها.

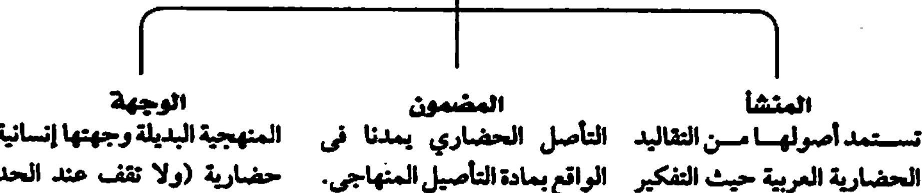
- الربط بين دواعي الموقف موضع الدراسة وبين ما يُحققه التأصيل المنهاجي من أدوات للتعامل مع هذا الموقف.

- الربط بين خصائص الحضارة العربية وخصائص التأصيل المنهاجي، وإبراز حقيقة الفراغ المنهاجي بالمنطقة الحضارية العربية وعواقبه.

- التحقق من شروط ملء هذا الفـراغ: كأن يقوم على جهود ذاتية، وأن تكون منطلقاته حضارية أصيلـة؛ كي تتحقـق له إمكانيـة الإبداع والإسهام العلمي الإيجابي على المستوى الإنساني العالمي.

- بيان دلالات التمايز الحضاري وأثره وانعكاساته في مجالات البحث العلمي والتأصيل الفكري، فمثلًا من منطلقات الحضارة العربية الإسلامية أن التمايز والاختلاف ليس للاستعلاء والتفاخر كما شأن الحضارات الوضعية.

وقد ميزت د. منى موضع التأصيل المنهاجي من التأصيل الحضاري كما يلي:



• ويرتبط بذلك توليد المفاهيم الخاصة بالمنظور الحضاري في المجال المعنيّ:

1 - قياس فاعلية النظام:

من أهم المفاهيم التي تدخل بها د. منى إلى النظم السياسية العربية مفهوم فاعلية النظام ومفهوم الشرعية. والفاعلية تعني مقدار ما يُحقق النظام من تأمين

لحيوية الجماعة ككيان اجتماعي حضاري، علمًا بأن السمة العامة للنظم العربية في ضوء المنظور الحضاري هي: عدم الفاعلية.

وهذه الفاعلية من أهم مؤشراتها: مدى تماسك النظام، والقدرة على الحركة والإنجاز، وصحة النظام، وصلاحيته. وقد حددت د. منى ثلاثة مستويات لقياس هذه الفاعلية، مع الأخذ في الاعتبار طبيعة العلاقات الخارجية للنظم، وهذه المستويات هي:

1 - القياس على النظام السياسي ذاته من حيث قدرته على الاستمرار والبقاء وفرص وجوده.

2 - القياس على النظام السياسي في مواقف محددة عند التعامل مع المجتمع أو البيئة.

3 - القياس على موقف النظام السياسي من المجتمع.

2 - تحديد شرعية النظام:

حيث ترتبط الفاعلية بعناصر الحركة الرشيدة، والتواؤم مع المنطلق المرجعي، والحصول على الرضا العام الداخلي، والاعتراف الخارجي بالحضور لا مجرد الوجود.

وفي هذا الإطار صاغت د. منى مجموعة من الفرضيات هي:

- أنه كلما تعاظمت آثار المؤثرات الخارجية، ارتفع النظام في مقاييس فعاليته وحيويته وتضاءل هامش المؤثرات الخارجية بالنسبة له.

- كلما ارتبط تماسك النظام البنياني بتلاحم أعضائه/ متغيراته الذاتية وانبثق عنها، ارتفعت قدراته الأدائية وارتقى في مقاييس الفاعلية والشرعية.

- التبعية في الموارد والإمكانات، ويُمكن الاستمرار في فرض هذه التبعية من خلال التضليل والتعتيم على مراكز الوعي الذاتي، وإبطال مفعول الإرادة الذاتية، مما يدخل في نطاق ما يُعرف بالغزو الثقافي.

- تصب مخرجات النظام في المحيط الإقليمي والدولي في صالح التوازنات القائمة أو في إطار التوازنات التي تخطط لها القوى المهيمنة.

وفي ضوء هذه الرؤية، قدمت د. منى تصورًا لأهم خصائص كل من النظم والمجتمعات العربية الانتقالية.

فبالنسبة لخصائص النظام العربي الراهن ونظمه القطرية، تذكر(1):

- تعدد النظم السياسية.

- تباين القواعد التنظيمية من قُطر إلى آخر، وداخل نظام الحكم الواحد.

- ميوعة القواعد والإبهام والخلط، وازدواج القواعد السلوكية للنظم

- افتقار التكامل بين القاعدة الاجتماعية للنظام والقاعدة السياسية مع سيادة التجزئة والتفتُّت الاجتماعي والسياسي.

وهذه الخصائص تعد أعراضًا ذات دلالة مزدوجة للوضعية الانتقالية للمنطقة، وهي في جملتها أسباب ونتائج لافتقاد عنصر الشرعية للدولة في الواقع العربي المعاصر.

أما عن سمات المجتمعات العربية المعاصرة كمجتمعات انتقالية فتتمثل في أنها:

- تحتوي على جذور تطورها.

- تعيش في علاقة "تبعية".

- مؤثرات الحركة فيها تأتي بالدرجة الأولى من العلاقة بالغير، أي إن سمتها عدم التكافؤ. (الاستعمار من المنشطات الحيوية في هذا الإطار)، علمًا بأن الانتقال من أولوية التفاعلات الخارجية إلى أولوية التفاعلات الذاتية تعد من مؤشرات الاستواء والتكامل (أي النضوج والتطور الإيجابي). كما أن تفاوت الآثار الناجمة عن الاحتكاك بالغير ينعكس على تفاوت معدلات "النمو" ونوعية الاستجابة لهذه المنشطات.

وهذه الأوضاع هي ما دفعها لتوصيف الواقع العربي بأنه يُعاني "أزمة". وقد

---

(1) المرجع السابق.

تناولت معنى "الأزمة" ودلالاتها على أساس أن[1] الأزمة بمثابة وضع تتفاقم فيه الحمولة على النظام على النحو الذي يُفضي إلى شل قدرات النظام على التفاعل في بيئته كمقدمة لانهياره. وأن الأزمة هي حالة اجتماعية وإنسانية تبرز الأبعاد الذاتية. وبخلاف الكوارث الطبيعية بما يترتب عليها من آثار إنسانية اجتماعية، فإن الأزمة تنطوي على فرضية تتمثل في معضلة أخلاقية - معنوية، ومن مؤشراتها:

- عدم الوعي بالمسائل الملُحّة.
- عدم الاكتراث بالمسائل المَلحة.
- الانقياد للتيارات المساندة دون وعي بعواقبها.
- التعثر في مواقف اندفاع بدلًا من الدفع والمدافعة، وإصابة أجهزة الدافعية في النظام جملة.

وفيما يتعلق بالواقع العربي على وجه الخصوص، فإن من أهم مظاهر الأزمة:

- وجود هوّة بين الإمكانيات المتاحة لتحقيق الوجود الحضاري والإنجازات الفعلية في هذا المجال.
- اتساع الفجوة بين القدرات الكامنة للوجود العربي والواقع العربي المؤثر وقدراته الفعلية.
- امتداد التناقض بين التطلعات العربية والواقع العربي.

مجالات الأزمة:

وتعدد هذه المجالات على النحو الذي يجعل منها في الواقع العربي المعاصر ظاهرة شاملة لكافة أوجه الحياة العامة والخاصة في المجتمع بحيث توصف بأنها "أزمة حضارية"، وهي:

- "حضارية" بمعنى أنها تمس مواطن الذاتية العربية في خصائصها التكوينية وفي مسارها.

(1) المرجع السابق.

- "حضارية" أيضًا بالمعنى الذي يُنبئ عن تخلف الكيان الاجتماعي العربي وعجزه عن التعامل - من موقع التمكن - مع مقومات الفترة التاريخية الراهنة.

ومن خصائص هذه الأزمة: التداخل والتشابك والتداعي بين حلقاتها. ومن دواعيها: أنها تستوجب مدخلًا منهاجيًّا يتجاوز الوقوف عند تحليل الجزيئات ليستوعب الظاهرة في تركيبها وتعقيدها، وكذا يستوعب ظاهرة الأزمة في الواقع العربي المعاصر في جوهرها الحضاري وفي سياقها التاريخي الشامل دون أن يقف عند أعراضها الطارئة والتفصيلات الشكلية والتفريعات السطحية.

وبالتالي، كان رفض د. منى المنهاجيةَ التقليدية في دراسة النظم السياسية العربية. وكان من أهم ما انتقدته تلك المسألة المتعلقة بتعريف هوية المنطقة العربية ذاتها، إذ رأت أن تناول قضية تحديد ماهية المنطقة هو جوهر "التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية" من ناحية، وأهم تطبيقات "المنظور الحضاري" بوصفه اقترابًا منهاجيًّا يتعلق بتحديد الهوية من ناحية أخرى.

وقد فندت المقاربات التقليدية في تعريف هذه المنطقة والتعامل معها، وأرجعت بذور هذه المقاربات ورواجها لما تعانيه المنطقة من أزمات - على النحو المشار إليه - حيث فقدانها فاعليتها في محيطها الحضاري الأوسع، الأمر الذي يخالف طبيعة العروبة الرافضة للتحجيم؛ حيث هي كيان حضاري ينمو في إطار استيعابي لكافه الأجناس والألوان بعيدًا عن قيود الجغرافيا، ولا يؤثر في ذلك ما إذا كان محكومًا من قبل الآخرين أم لا، إلا أنها ترى أنه منذ بداية القرن العشرين فإن النخب السياسية والمثقفين الدائرين حولها قدموا محاولات التكييف الرامية إلى إيجاد هوية جديدة لهذا الكيان، وأهم هذه المحاولات[1]: التكييف القومي للمنطقة (القومية العربية)، التكييف الإقليمي للمنطقة: النظام الإقليمى العربي، تكييف المنطقة من منطلق نسبتها للآخر (الشرق أوسطية).

---

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية، مجلة إسلامية المعرفية، العدد 9، ربيع الأول 1418هـ/ يوليو 1997، ص 13 - 27.

تعريف المنطقة العربية من منظور حضاري:

ولذلك؛ كان من أهم عناصر المنظور الحضاري الذي قدمته د. منى لدراسة النظم السياسية العربية، سعيها لإعادة تعريف المنطقة العربية وفق هذا المنظور. وهذا التعريف الحضاري للمنطقة العربية ينطلق من النظر للعروبة بوصفها رابطة ثقافية حضارية تمثل آصرة التحام بين الشعوب والأفراد في هذه المنطقة. ومضمون هذه الرابطة مضمون ذاتي غير قابل للملء بالقيم العابرة. فهذا المضمون تم تشكيله وإنضاجه عبر خبرة حضارية ممتدة بدأت بالهجرة النبوية الشريفة وانتقال العرب إلى أمة ذات رسالة ووظيفة استوعبت مختلف الثقافات.

وهذا الإطار الثقافي الذي شكله الإسلام لم يحافظ فقط على العقائد الأخرى، بل دفعها للحضور.

ولكن إذا كانت العروبة ذات مضمون إسلامي، فإن الإسلام يتجاوز ذلك إلى محيط أوسع هو أمة الإسلام، وبالتالي فإن تناول الأمة العربية يجب أن يكون مع الإلمام بعلاقاتها بمحيطها الإسلامي.

ومن ثم، فإن تعريف المنطقة العربية من منظور حضاري يتجاوز التعريفات السابقة ويستوعبها في نفس الوقت، وهو ما أرجعته د. منى إلى الأسباب الآتية:

- أن التعريف الحضاري يعد التعدد والتنوع عنصرًا أساسيًّا في نظرته إلى المنطقة، حتى إنه يعده من عوامل الوحدة والتماثل.

- هذا التعريف يتجاوز الانطوائية، ويجدد الجسور التي تكسب الإطار الحضاري عمقًا حضاريًّا استراتيجيًّا.

- وهو يُعيد تقييم المعايير والأوزان في ضوء الخصائص التكوينية للكيانات البشرية التي انصهرت في بوتقة نوعية مشتركة، وبالتالي لا يسوّي بين تركيا وإيران وبين إسرائيل.

- هذا المنظور يسدُّ الثغرة التي تقوم عليها إسرائيل كدولة، ويُواجِه احتمالات تقسيم المنطقة إلى دويلات.

- وهو يبرز تمايز المنطقة العربية وما لها من دور محوري في إطار حضاري أصيل.

- وقد كان التعريف الذي طرحته د. منى للكيان الاجتماعي الحضاري العربي هو: أنه قاعدة جماعية بشرية ذات أبعاد معنوية مادية مركبة، تجتمع حول أصول عضوية وحيوية، في بيئة زمنية ذات امتدادات مكانية، يتم خلقها من خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة[1].

ومع ذلك، فإن د. منى تدرك ما لحق بالمنطقة من تغيرات، الأمر الذي ناقشته في كتابها المعنون "الإسلام والشرق الأوسط"؛ حيث ناقشت الفرضيات الخاطئة الناتجة عن القراءات غير المنضبطة لخريطة المنطقة، والتي أدت إلى تشويه نظامي لمعالمها الأساسية. ومن الخرافات التي تأيدت جراء ذلك، والتي نوقشت ضمنًا فيما سبق، أسطورة عدم ترابط المنطقة وانعدام هويتها، وكأنها عَرَض من أعراض التاريخ والجغرافيا؛ ولذا فقد ناقشت كيفية استعادة البعد الإسلامي، مستدلةً بالتأمل في الخبرات الماضية والتطرُّق للصور المتعددة للإسلام[2].

ويعدُّ مفهومُ "الكيان الاجتماعي الحضاري" المدخلَ التفسيري الذي أبدعته د. منى أبو الفضل لدراسة "النظم السياسية العربية"، فهو يقدم المداخل المتنوعة والمتكاملة لفهم الظواهر السياسية في المنطقة العربية وشرحها وتفسيرها، خاصة مع ارتباطها بمنظومة "المفاهيم" التي تعتبر أيضًا من أهم ما قدمت د. منى في دراستها للنظم السياسية العربية.

ومما يشار إليه، أن هناك من هذه المفاهيم ما صكّته د. منى في هذا المجال، وكان مستجدًّا بالنسبة لحقل دراسات النظم السياسية عامة. ومن بين هذه المفاهيم: "البيئة الحضارية"، وهي البوتقة التي تتفاعل فيها مكونات الكيان الاجتماعي حتى تأخذ صورتها النهائية، وتتكون من عناصر الفعل الحضاري المادية والمعنوية.

(1) المرجع السابق، ص 30 - 35.

(2) منى أبو الفضل، الإسلام والشرق الأوسط، ترجمة السيد عمر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ - 1994م.

ويوجد الكيان الاجتماعي الحضاري العربي تحديدًا في بيئة إسلامية، للوحي فيها موضع متميز، فهو عامل ثابت تكويني، وعنصر حيوي تاريخي، ومكوّن متجدد يرتبط بفاعلية الكيان الاجتماعي لإعادة التشكيل والتطوير الذاتي والتكامل. وتحكم علاقة الكيان بالبيئة الحضارية عوامل محددة تشكل في مجموعها مفهوم "الفاعلية الحضارية"، وهي الحالة التي يوجد عليها الكيان في لحظة معينة.

أما مفهوم "الدافعية الحضارية"، فإن مدلوله بالنسبة للواقع السياسي العربي يتحدد في ضوء أمرين، هما: تكييف وتطوير قاعدة السلطة، وتكييف وتوجيه الصراع بالمنطقة[1].

ب) في مجال العلاقات الدولية: الأمة من الخطاب الديني إلى التحليل السياسي النظمي:

يُعد تناول مفهوم "الأمة" وتحديدًا "الأمة القطب"[2] من أهم إسهامات د. منى أبو الفضل في مجال العلاقات الدولية؛ حيث دفعت به من كونه مجرد مفهوم قاصر على الإطار الديني لأنْ يصبح مستوى للتحليل في العلاقات الدولية والتحليل النظمي. وقد كانت أهم دوافعها لذلك ما عايشته من تحديات بين مختلف أطراف الخطاب في المشهد الثقافي الأكاديمي، وهذا في لحظة تاريخية فارقة في مطلع الثمانينيات، دفعتها باتجاه إعادة البناء في حقل العلوم السياسية، وقد جاءت استجابتها على هذا النحو وفي هذا الاتجاه نتيجةً لإيمان راسخ بوجود حضارة إسلامية تفتقدها في

(1) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية، التعريف بماهية المنطقة العربية، مرجع سابق، ص 34 - 35، منى أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة واقع النظم السياسية العربية المعاصرة، مرجع سابق.

(2) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005.

Mona Abul Fadl. Community. Justice. and Jihad: Elements of the Muslim Historical Consciousness. the American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS). volume 4. No.1. September. 1987.

الواقع، وإن أحست بتأثيرها في مجرى الأحداث، لا سيما أنها وجدت من الشواهد ما يؤكد ذلك، حيث الثورة الإسلامية في إيران وبدايات الجهاد في أفغانستان، والأهم من ذلك الاستجابات التي جاءت على المستوى العام للشعوب الإسلامية. ثم كان عصر العولمة وما فرضه من تحديات استوجب القيام بمراجعة فكرية في أصول النظم والعمران والعقائد، بدءًا بمراجعةٍ في أصول الشرعية الدولية بما تطرحه من مبادئ النظام العام، والعلاقات بين مكوناته، فضلًا عن سيادة جدالات الوحدة والتنوع. وقد كان ذلك في أوج "الصحوة" التي شهدتها الأمة الإسلامية. ولا ينفصل كل هذا لدى د. منى عن رؤيتها للواقع العربي - والسابق تناولها - الذي رأت أنه لا سبيل للتعامل معه دون الرجوع لأصوله التاريخية والتكوينية.

هذه التطورات التي فتحت باب البحث الأكاديمي بشكلٍ عام للبحث في طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة، كانت كذلك من أسباب الاتجاه للتقريب بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية.

وقد كان تعامل د. منى مع هذا المفهوم (الأمة) - وكما وصفته - فاتحة للوعي المنهاجي الحضاري، إذ تراوحت دراستها للأمة ما بين الرصد والتحليل للظاهرة كدافع تاريخي، والتعامل معها كمفهوم قابل للتجريد النظري.

ومن أهم ما توصلت إليه، هو أن "الأمة" بهذا المعنى لها من الخصائص ما تشترك فيه مع غيرها من الجماعات، كما أن لها من الخصائص ما يميزها، وعلى رأس هذه الخصائص "القطبية" التي تشير إلى تمكّنها من جذب مختلف العناصر نتيجة نشأتها المرتبطة "بالعقيدة - الدعوة"، والتي جعلت لها وظيفة حضارية، وهنا يبرز البعد الدولي في هذا السياق، إذ إن هذه الأمة بهذا المعنى بمقدورها تأسيس شرعية دولية جديدة؛ حيث إنها ليست بالقطب التقليدي، وإنما هي الأمة الوسط التي على قدر فاعليتها يرجح الصلاح على الفساد. كما يمكن القول بإن ارتباط "الأمة" "بالعقيدة - الدعوة" يجعل ثمة مسئولية واضحة على هذه الأمة في القيام بالدعوة، وإن كانت عناصر المرونة والقوة

لها دور أساس في تحديد مدى قدرة الأمة على القيام بهذه المهمة.

أيضًا، فإن المسار التاريخي يؤكد عالمية الأمة؛ حيث إنها لا تنسب إلى أشخاص وإنما إلى العقيدة، وبالتالي فإن أبرز ما اهتمت به د. منى في هذا السياق "جدلية الاستقطاب" والتي تتم من خلال "المفاعل الاستقطابي" الذي يجذب الوحدات من داخله ومن خارجه دون أن يُذيبها، بل يكون التعامل مع التنوع باعتباره الدافع إلى التكامل.

وكان تناولها لهذا المفاعل من خلال فرضية محورها: التفاعل المستمر والتأثير المتبادل بين "القيم الفردية والجماعية" و"الكيان الحركي العام للجماعة" في كافة أبعادها الإدراكية والحية والانفعالية والسلوكية، ومن حصيلة ذلك تكون الجدلية التي تتجاوز بالفرد المسلم كينونته ليصبح "الفرد الأمة".

ومن خلال تناول محاور هذا الاستقطاب أبرزت تمايز هذه الأمة، مميزة بين محورين: الأول محور رأسي متمثل في العقائد والعبادات، حيث دور العقيدة في تنشيط خصائص "الأمة - القطب" الداخلية والخارجية، على النحو الذي يجعل من الأمة "الضالة المنشودة لكل من يبحث عن الهوية والانتماء". أما المحور الآخر فهو المحور الأفقي المتمثل في العوامل التاريخية والجغرافية.

وبناءً على هذه العملية، فإن بقاء الأمة يتوقف على ما أسمته "دورة التنشئة الحيوية" والتي تهدف إلى تحقيق الوحدة والتضامن، وهي تتكامل مع الدورة الاستقطابية، حيث إنه إذا كان في حالة "التنشئة" يكون الانتقال من الفرد إلى الجماعة، فإنه في حالة "الاستقطاب" يكون العكس.

أما المنظومة المفاهيمية التي ارتبطت بمفهوم "الأمة الوسط" أو "الأمة القطب" فقد تمثلت بالأساس في مفاهيم: "التوحيد" الذي هو منبعها، و"العدل" الذي هو غايتها وواجبها، "والجهاد" الذي هو سبيلها لتحقيق الذات.

في مفهوم المنظور الحضاري عند د. نادية مصطفى(*)

ماجدة إبراهيم(1)

"ومن علامات تجديد الإنسان أن يكون له قاموس خاص به، لا أن يكون مجرد مترجم أو ناقل فيه، فكل من النقل والترجمة مَهمتان نقليتان وليس فيهما إبداع كبير، وربما لا يكون فيهما إبداع على الإطلاق إلا في حدود القاموس اللغوي للغة المترجم عنها. بينما هناك مصطلحات كثيرة لا تجدها إلا عند د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل ود. سيف عبد الفتاح، ود. نادية مصطفى... فهناك إبداع في لغة وفي اتجاه محدد، نعم هو يرِد عليه قصور، ونعم هو قابل للتطوير والتصحيح، وكذلك قد يصلح في فترة ولا يصلح في فترة أخرى، ولكن العِبرة في أن هناك تفكيرًا في اتجاه له ملامح وله أصول وهدف ومقاصد عُليا يُريد أن يصل إليها(2)"

(*) قُدمت هذه الورقة البحثية لكل من ندوة مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم الاجتماعية والسياسية (2010)، وندوة "الأستاذة الدكتورة نادية مصطفى مسيرة علمية.. ومدرسة حضارية التي عقدت بمناسبة حصولها على جائزة (Lifetime Achievement Award) جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين ببريطانيا لعام 2012 "association of muslim social scien-tists "amss uk"، الندوة نظمها كل من: مركز الدراسات المعرفية ومركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدرسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية 2012. ثم تم تنقيحها وإزادتها لأغراض النشر في هذا الكتاب في أبريل 2015.

(1) باحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية.

(2) د. إبراهيم البيومي غانم، مناقشات الجلسة الرابعة، في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم (تحرير)، التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى

تقديم:

لكل مفكر مقولات عرفت له، ولكل مفكر قاموس من المفاهيم والأفكار الخاصة به، وكل مفكر له بصمة في مجاله ما إن يذكر اسمه حتى يذكر مفهومه الجذر الذي تمتد منه فروع أفكاره ومنظومة مفاهيمه وتتغذى منه ثمار خبرته. هكذا الحال مع أستاذتي د. نادية مصطفى؛ فما إن يُذكر مفهوم الحضاري (صفة أو منظورًا) إلا لابد وأن تُذكر هي بما لها من رصيد إسهامات في تطويره تأسيسًا وتأصيلًا وتفعيلًا وتشغيلًا.

وتختص د. نادية مصطفى بجمع مستويات عدة من الخبرات العلمية قلما تتوفر في أستاذ إلا في قلة من رواد المدارس العلمية ومن هذه المستويات ما تشير إليه في هامش إحدى دراساتها في إطار بيان نماذج بحثية وتدريسية في دراسة العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، فتذكر في كتابها: العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، هامش ص266:

- المستوى الخاص بالعمل البحثي المفرد وهو - ما شاء الله - كم ضخم يضيق المجال عن ذكر تفصيله، لكن يمكن مطالعة السيرة الذاتية التفصيلية للدكتورة نادية مصطفى المتاحة على الموقع الرسمي لمركز الحضارة للدراسات السياسية: www.hadaracenter.com

- المستوى الثاني هو العمل البحثي الجماعي: أهمه وأوله على الإطلاق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الذي اشتركت فيه المؤلفة بالبحث والإشراف الأكاديمي، ثم سلسلة أعداد "أمتي في العالم"، وحاليًا يتم الإعداد لمشروع بحثي جماعي آخر لا يقل أهمية عن مشروع العلاقات الدولية وهو مشروع حول النظم

أبو الفضل، (أعمال ندوة "قراءة في منظومة العطاء الفكري لـ د. منى أبو الفضل"، 15 16 مارس 2009) القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (2)، 2011.

السياسية في الإسلام.

- المستوى الثالث يتعلق بخبرة التدريس من خلال مقررات جامعية داخل وخارج مصر.

- المستوى الرابع يتعلق بخبرة إدارة مراكز علمية وبحثية: مؤسس ومدير برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (أبريل 2002 - يونيه 2002) ثم المشرف عليه (يونيه 2002 - يونيه 2006)، ومدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والذي تغير اسمه من: برنامج حوار الحضارات إلى: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات اعتبارًا من بداية عام 2007، (سبتمبر 2008 - سبتمبر 2010). ومدير مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (10/ 6/ 2002 - 8/ 6/ 2006)، مؤسس ومدير مركز الحضارة للدراسات السياسية (ديسمبر 1997 وحتى الآن)، ثم رئيس قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (مارس-2010 أغسطس 2011).

- المستوى الخامس هو خبرة الإشراف على رسائل علمية جامعية تمثل منظومة بنائية في المنظور والمنهج والقضايا.

وعليه، يصير تساؤل مثل هذه الدراسة مختلفًا عن غيره من دراسات هذا المشروع الهادف لاستخلاص معنى وأبعاد مفهوم الحضاري من خلال القراءة في فكر بعض الأعلام؛ فمن المعلوم بالضرورة لدى جماعة العلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي (المصرية على الأقل) أن د. نادية مصطفى هي رائدة من رواد الحضاري وصفًا ومنظورًا في مجال العلاقات الدولية خاصة والعلوم السياسية عامة، بما لا يقلل على الإطلاق من جهد وإسهام رواد المنظور الحضاري من أساتذة د. نادية وزملائها وتلامذتها؛ بدءًا من العلميْن الرائدين دكتور حامد ربيع ودكتورة منى أبو الفضل وإلى جيل زملائها وأبرزهم الرائد دكتور سيف الدين

عبد الفتاح، إلى نحو جيلين تاليين في قائمة طويلة من التلامذة الذين صار بعضهم أساتذة الآن[1].

إذًا: يصير السؤال البحثي لهذه الورقة ليس فقط في تقصي أبعاد وجود مفهوم الحضاري ومنظوره في فكر المفكر المحدد (د. نادية مصطفى) وتلمس أبعاد دلالاته... وإنما يكون: كيف ولماذا صارت د. نادية مصطفى رائدة منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية؟ وما أبعاد تناولها له، وما أبعاد ريادة هذا الطرح لمفهوم الحضاري عندها؟ وكيف تمتد أواصره مع رواد آخرين، وما خطواتها لتحقيق هذا المنظور: من المساهمة في التأصيل والتأسيس ثم الانطلاق نحو رعاية التفعيل في بحوث تطبيقية والتشغيل في الأبعاد الواقعية والتنفيذية؟

ومن ثم، فإن الإطار المنهجي لاستقصاء هدف الدراسة وأسئلتها يتمثل في مدخل النماذج المعرفية (خماسية توماس كون التي طرحها في كتابه بنية الثورات العلمية[2]) وذلك على نحو ما يلي:

رؤية الكون، والإطار المرجعي والتفسيري، والإطار التحليلي، والإطار المفاهيمي، وأجندة القضايا والموضوعات الأجدر بالتناول[3] (التفعيل والتشغيل).

(1) راجع ما تذكره د. نادية مصطفى ذاتها عن ذلك شرحًا وتفصيلاً في كل من:
نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة والنماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013، ص ص 85 116.
وفي الهامش رقم واحد من المرجع السابق، ص 7.

(2) توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، القاهرة: دار العين للنشر، 2003.

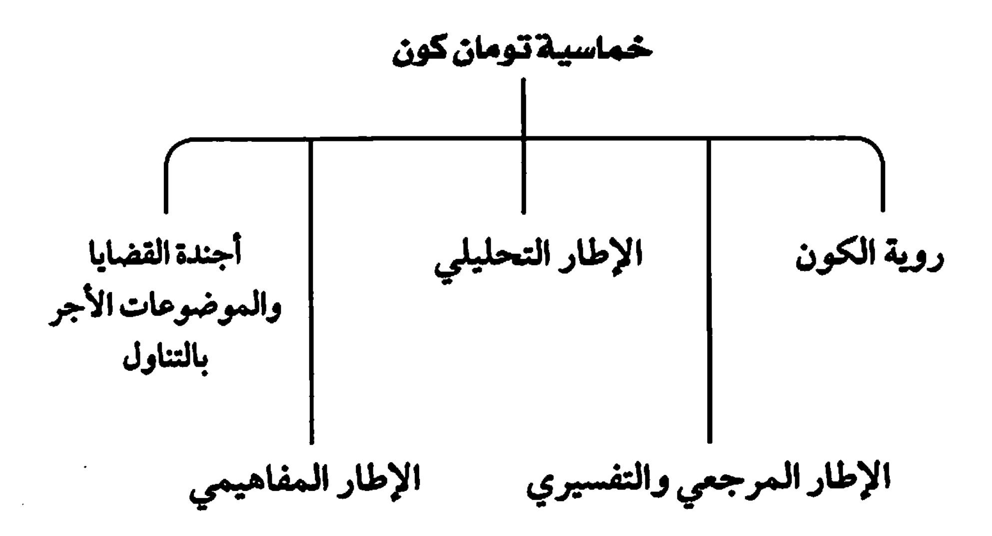
(3) راجع حول تطبيق خماسية النموذج المعرفي عند توماس كون في:
سيف الدين عبد الفتاح، "التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية: الإصلاح أم الإصلاح معكوسًا؟"، في: مدحت ماهر (محرر)، التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (1980 2005)، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2007، ص ص29 38 من الدراسة.

وفيما يلي شرح مختصر لها وتطبيق على أبعاد مدلول الحضاري في فكر وإسهامات دكتورة نادية مصطفى فيه[1].

(1) للدكتورة نادية مصطفى ما لا يقل عن مائتي دراسة منشورة، بالإضافة لجمع كثير منها في كتب منشورة، وعشرات الكتب المحررة مفردًا أو بالمشاركة في مختلف أبعاد وقضايا حقل العلاقات الدولية والعلوم السياسية وشئون الأمة والعالمين العربي والإسلامي وعلاقاتها بمحيطها الدولي والعالمي، والإشراف العلمي على عدد من المشروعات البحثية الجماعية المهمة، فضلًا عن المحاضرات والمداخلات العلمية والملتقيات العلمية التي شاركت فيها أو نظمتها، والإشراف العلمي على نحو ثلاثين رسالة علمية تخصص جانب لا بأس به منها في تناول موضوعات نظرية ومنهجية مهمة في دراسة العلاقات الدولية والعلوم السياسية وتطرق بعض منها للدراسة المقارنة للمنظور الحضاري الإسلامي مع منظورات علمية أخرى في بعض القضايا المهمة: كالاقتصاد السياسي الدولي، والدولة والتغير الدولي، والثقافة في العلاقات الدولية وحوار الحضارات، والعالم الإسلامي في الفكر الاستراتيجي الغربي، والقيم في دراسة العلاقات الدولية، والجوار الحضاري ودراسة السياسات الخارجية، ومدارس العلاقات الدولية، ومفهوم العالمية في دراسة العلاقات الدولية من منظورات مقارنة. هذا ويستعرض مشروع علمي جديد بإشراف د. نادية مصطفى قسم كبير من هذه الرسائل العلمية لتصدر في كتاب مجمع ومحرر بإذن الله بعنوان: "العلاقات الدولية: إشكالات نظرية وتطبيقية من منظور حضاري مقارن".

كما قامت د. نادية مصطفى بالإشراف العلمي على عدد من المشروعات البحثية الجماعية المهمة فضلًا عن مساهمتها البحثية فيها كذلك، وبينما يُرجَأ بيان المشروعات المعنية بالتفعيل والتطبيق في الجزء الأخير من هذه الدراسة: الحضاري في أجندة قضايا د. نادية مصطفى: التفعيل والتشغيل أكتفي هنا ببيان ما عُني منها بالأبعاد النظرية والمنهاجية خاصة- كالتالي:

بدءًا من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: صدرت أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في موسوعة مكونة من اثني عشر جزءًا تحت عنوان: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام ورئيس الفريق)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. راجع قائمة مفصلة موثقة لأجزاء المشروع في بعض أعمال د. نادية منها كتابها: العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة والنماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013. الهامش الأول في ص 7. علمًا بأن الكتاب سابق الذكر ذاته هو حصيلة جانب من جهود مشروع العلاقات الدولية في الإسلام إذ يمثل الجزء الخاص بالفكر من دراسات المشروع كما أشارت د. نادية بذات الكتاب.



- وحتى المشروع العلمي الجماعي الذي يتم حاليًا العمل عليه حول النظم السياسية في الرؤية الإسلامية بين التراثي والمعاصر: الحكم الراشد من منظور حضاري مقارن.
- منى أبو الفضل ونادية مصطفى (محرران)، المشروع البحثي: "التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقات بين الحضارة والثقافة والدين، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دمشق: دار الفكر، 2008. (سبعة أجزاء).

د. نادية مصطفى وآخرون (تحرير)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، والذي يجري إعداده للنشر ويشمل منظومة ثلاثية تعكس جانبًا مهمًّا من جهود مدرسة المنظور الحضاري متمثلًا في خبرة مركز الحضارة للدراسات السياسية: أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، وأعمال ندوة نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري، وأعمال ندوة "الحضاري: المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدى رواد الفكر العربي المعاصر"، وببليوجرافيا شارحة لجهود تطوير المنظور وإسهامات أعلامه ورواده ومؤسساته.

الجزء الأول من نادية محمود مصطفى، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي... دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة، أعمال مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية (1)، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات السياسية (القاهرة) ومنتدى النهضة والتواصل الحضاري (الخرطوم)، 2011.

أولًا: رؤية الكون:

رؤية الكون في فكر د. نادية مصطفى يتمثل في الرؤية الكلية الإسلامية للعالم التي تشمل التصور عن: الإله (ومحوره التوحيد، ومرجعيته الرسالة المحمدية وأصولها الثابتة من قرآن وسنة صحيحة بما يشكل ما أسمته د. منى أبو الفضل بالمسقط الرأسي للنموذج المعرفي التوحيدي في الإسلام) وهو ما يمثل بُعد الرؤية العقدية في النموذج الإسلامي، والإنسان (الذي خلقه الله تعالى سيدًا في الأرض واستخلفه وحمّله الأمانة) والكون (مجال حركة الإنسان وتفاعله في إطار خلافته في الكون وما وجب على الإنسان المسلم من إعمار الكون)، وسائر الأبعاد الكلية للحياة (من سعي ووعي بهما وتنشأ الحضارة)، ومن ثم تتشكل منظومة الرؤية الحضارية الإسلامية للمعرفة والعلم (الرؤية المعرفية) من جهة، وللعلاقات والتفاعلات مع الواقع الإنساني (الرؤية الوجودية) بما فيه من أبعاد سياسية واقتصادية وثقافية... ومستويات للعلاقات والكيانات الجماعية الحضارية من شعوب وأقوام وأمم ودول وحضارات. بما يرسم الإطار الكلي العام لضوابط وتقاليد العلاقات الدولية والسياسية من منظور حضاري إسلامي في سياقاتها المختلفة من تعارف وتدافع ودعوة وحرب وعهود وسلم (الرؤية القيمية). وجميعها مما يشكل منظومة النسق المعرفي الإسلامي مقابل نظيره الوضعي.

وفي هذا الشأن تذكر د. نادية أنه "انطلاقًا من طبيعة النسق المعرفي الإسلامي وخصائصه، بالمقارنة بالغربي[1] وما تعرض له الأخير من انتقادات سواء من داخله أو من خارجه، حول مصداقية عالميته ومدى إطلاقه من عدمه، وانطلاقًا من الرؤية للعالم وللوجود الخاصة بكلٍّ من النسقيْن، لا يمكن أن نقبل أن المنظورات

(1) راجع استعراضًا لهذه الفروق بين النسق المعرفي الإسلامي وخصائصه مقارنة بالنسق المعرفي الغربي في بحثها: نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، (في): أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية (الجزء الثاني)، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ص ص826 833.

المنبثقة عن النسق المعرفي الغربي، هي فقط التي تتمتع بالعلمية والموضوعية أو العالمية، ولكن لابد وأن نقول بإمكانية وجود منظورات أخرى ذات طبيعة مختلفة نظرًا لاختلاف الأنساق المعرفية[1]".

وفي هذا الصدد (رؤية الكون وطبيعة النسق المعرفي الإسلامي والإفادة منه في التنظير السياسي) نجد أن إسهام د. نادية مصطفى هو إسهام توظيفي؛ بمعنى أنه جهد علمي يستوعب إسهامات علماء التنظير السياسي في هذا السياق ثم ينقله في سياق تطوير منظور حضاري إسلامي في دراسة العلاقات الدولية ووضع أبعاد مقارنته بغيره من منظورات علمية، ومن ثم استخلاص خصائصه ومنظومات مفاهيمه وكيفيات تفعيله.

ثانيا: الإطار المرجعي والتفسيري:

ويقول د. نادية: "نحن لا نتكلم فقط عن الإسلام - كعقيدة وحضارة - باعتباره مصدرًا للقيم والأخلاق التي يمكن أن ينبني عليها النظام الدولي ويشترك فيها المسلمون مع العالم، ولكن نحن نتحدث عن مستوى آخر وهو منظور للعالم حول قضاياه وتفاعلاته ومتغيرات تشكيله انطلاقًا من إطار مرجعي شرعي - قيمي يحكم الواقع ويفسره ويقومه بل ويحدد شروط تغييره. هذا الإطار المرجعي ليس اختياريًا بل إلزاميًا بحكم مصادره الثابتة التي انبثقت عنها تيارات اجتهادية ومتنوعة عبر الزمان والمكان"[2].

حيث ينطلق الإطار المرجعي من رؤية العالم والكون في النموذج المعرفي الإسلامي إلى بيان أبعاد تأصيل المنظور وتأسيسه وذلك من خلال بيان مصادره

(1) نقلاً عن: د. نادية مصطفى، المنظور الحضاري للتعليم والبحث: رؤية من منطلق الوسطية، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي: "نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة"، الأردن: منتدى الوسطية، 8 10/ 9/ 2007، ص9 10.

(2) نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مرجع سابق، ص 874.

وأبعاده ومفاهيمه التأسيسية (مما سيلي بيانه في جزء الإطار المفاهيمي للمنظور الحضاري وفق د. نادية ومنظومة النموذج المعرفي الحضاري الذي تنطلق منه وتؤصل له) ومنظومات قيمه الحضارية العليا التي تمثل الإطار المرجعي الجامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام وفق مدرسة المنظور الحضاري[1].

1 - مصادر هذا المنظور:

الأصول الإسلامية بثوابتها قرآنًا وسنةً صحيحة، ثم شرح الاتجاهات الفقهية حول أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم، بالإضافة إلى التاريخ، والفكر الإسلامي، وغيرها من أبعاد الخبرة الحضارية الإسلامية الممتدة عبر قرون وجودها السياسي وتفاعلها وعلاقاتها مع غيرها من كيانات ودول وأطر حضارية. ومن ثم، فمستويات التأصيل للعلاقات الدولية في الإسلام ثلاثة: الأصول والتاريخ والفكر. وقد أُنجِز المستويان الأول والثاني (الأصول والتاريخ) منه في إطار مشروع العلاقات الدولية في الإسلام بمشاركتها وتحت إشرافها على الفريق البحثي للمشروع، أما الجزء الثالث فقد أنجزته د. نادية في دراستها المعمقة عن العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي[2].

إن منظورًا إسلاميًا لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي- واقعي ذو طبيعة خاصة. وترجع خصوصية هذه الطبيعة إلى تميز مصادره وأصوله عن نظائرها في المنظورات الغربية، وهو التميز الذي يرجع بدوره لاختلاف طبيعة النسق المعرفي.

(1) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في: نادية محمود مصطفى (إشراف عام ورئيس الفريق)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. الجزء الثاني. وجدير بالذكر كثرة وتكرار الرجوع والإحالات المرجعية لدراسات د. نادية مصطفى لدراسة د. سيف مدخل القيم... خاصة دراسات تسجيل خبرة عملية بناء المنظور.

(2) نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة والنماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مرجع سابق، الهامش رقم واحد من ص 7.

2 - أبعاد دراسة العلاقات الدولية من مدخل المنظورات المقارنة:

وضعت د. نادية رباعية أبعاد المقارنة بين المنظورات المختلفة وبينها المنظور الحضاري، واستخدمتها على صعيديْ: تدريس مقرر نظرية العلاقات الدولية من مدخل المنظورات المقارنة، ودراستها الأساسية التي سجلت بها خبرة البحث والتدريس؛ حيث تنعكس الطبيعة القيمية الخاصة بدرجة كبيرة على منهجية المنظور الحضاري وأدواته وعلى افتراضات المنظور ومقولاته حول الأبعاد الأساسية لدراسة العلاقات الدولية: أصل العلاقات ومحرِّكها، الفواعل ووحدات التحليل ومستوياته، نمط قضايا العلاقات الدولية وتفاعلاتها محل الاهتمام، العلاقة بين الداخلي والخارجي، وبين المادي وغير المادي في تفسير الأحداث والتطورات. ثم طورت لاحقًا وأزادت في أبعاد مقارنة المنظور الحضاري الإسلامي مع المنظورات المقابلة له من خلال منظومة أبعاد المقارنة لتشمل منظومة الأبعاد التالية: طبيعة الرؤية للعالم التي ينبثق منها المنظور المحدد، تأسيس أصل العلاقات الدولية والقوة المحركة لها، الفواعل ومستويات التحليل، نمط القضايا ذات الأولوية في الاهتمام، وأسس تقسيم العالم وتصنيف الدول، رؤى حول قضايا محددة، العلاقة بين الداخلي والخارجي، وتوظيف التاريخ في دراسة النظم الدولية[1]. وتدور حول هذه الأبعاد منظومة من المفاهيم يمكن رسم خرائطها على نحو يبرز خصوصية وتمايز المنظور الحضاري الإسلامي ليس فقط عن المنظورات الغربية المادية لدراسة العلاقات الدولية، ولكن يتمايز حتى عن المنظورات القيمية الغربية[2].

وبالتالي تبدو الغاية من تطوير وبناء منظور حضاري إسلامي - وفق هذه القراءة في فكر وأعمال د. نادية مصطفى - هو تحقيق تراكم على صعيدين: صعيد علم العلاقات

(1) نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مرجع سابق، ص ص 874 912.

(2) نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة والنماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مرجع سابق، ص261.

الدولية من منظور حضاري (والذي من شأنه الإسهام في التطور الفكري والتنظيري لعلم العلاقات الدولية عامة وسد بعض من ثغراته التي تكشفت خلال أزمته الراهنة بغياب منظور سائد وبالتالي المساهمة في تجاوزها)، وعلى صعيد دراسة التراث الإسلامي للعلاقات الدولية الذي غالبًا ما اقتصر على أمور الجهاد ومن الزاوية الفقهية فقط. أي تحقيق تجديد في التعامل مع هذا التراث من أجل الكشف عن رؤية حضارية إسلامية عن العلاقات الدولية سواء في جذورها أو في صورتها الراهنة[1].

إضافة إلى مساهمة هذا المنظور ودوائره ومستوياته في تطوير لمشروع نهوض حضاري إسلامي معاصر يستوعب دروس الخبرات التاريخية، وفي هذا تقول: "إن تنفيذ هذا الإطار المركب- من خلال فريق بحثي- لن يحقق تراكمًا علميًّا على صعيد علم العلاقات الدولية والتراث السياسي الإسلامي فقط، ولكنه سيكون لبنة وأساسًا يُبنى عليها الإعداد الجيد العلمي والمنظم لمشروع نهوض حضاري إسلامي معاصر يستوعب دروس الخبرات التاريخية وخاصة ما يتصل بأسباب القوة وبأسباب التدهور وبأسباب استمرار الضعف رغم الجهود الإصلاحية المبذولة طيلة القرون الثلاثة الأخيرة، أي منذ بدأ منحنى القوة في الهبوط، وما زال يهبط في ظل استمرار ضغوط الخارج وانخفاض السقف الدولي"[2].

إن "الفقه الحضاري" وليس مجرد فقه الأحكام، واتخاذ القيم إطارًا مرجعيًّا بالإضافة لإعادة الاعتبار للحضاري من وجوده في مفاهيم التأسيس ثم حضوره في تناول وتحليل الكيانات الحضارية كالأمة والعالم الإسلامي، بل والحضاري كمستوى للتحليل وهو ما سبق به أيضًا المنظور الحضاري الإسلامي عن غيره من المنظورات، من أهم الأبعاد التي أضافتها د. نادية إلى منهجية العلوم السياسية بعامة وحقل العلاقات الدولية بخاصة.

(1) المرجع السابق، ص262.

(2) المرجع السابق، ص263.

ثالثًا: الإطار التحليلي:

ويقصد به الافتراضات والمداخل النظرية التي يطورها رواد المنظور ويستعملها باحثوه. كما يقصد به الإطار العام الأوسع لتحليل الظواهر الخاصة بنطاق العلم والتخصص. وهنا نجد تميزًا لوصف "الحضاري" و"الإسلامي" عندما يلحق كل منهما بمفهوم المنظور لدى د. نادية مصطفى؛ ذلك أنها تجدل بين مستويين مختلفين لكن الناظم المحوري للجمع بينهما هو ذلك الوصف "حضاري"؛ المستوى الأول هو الإطار التحليلي العام للعلوم السياسية وعلم العلاقات الدولية على وجه التخصص والخصوص، والمستوى الثاني هو الرؤية الإسلامية وما تنضوي عليه من تاريخ وخبرة اجتماعية وسياسية وقيم ونظم وفقه أحكام... بما يشكل وفق تعبيرها "الفقه الحضاري" ويستلزم الوعي بمنطلقات وأصول التحليل الحضاري من عدم الاقتصار على المنظور الفقهي أو منظور الأحكام الفقهية- على أهميته - وهو ما ساد النظرة التقليدية للفقه الإسلامي والفكر الإسلامي حول العلاقات الدولية بتركيزه على قضايا الحرب والسلام وتقسيم الدور ومفهوم الجهاد، بل من المهم توسعة المنظور ليشمل خبرات التاريخ والفلسفة والتفاعل الحضاري الإسلامي[1]. وكذا ضرورة تناول الإشكاليات المتعلقة ببناء منظور حضاري إسلامي للعلوم السياسية والعلاقات الدولية وبالأخص المنهاجي منها، وقبل المبررات والدوافع لتطوير مثل هذا المنظور الحضاري الإسلامي للعلوم السياسية والعلاقات الدولية. وهي توضح ذلك كله على النحو التالي الذي يعكس حالة الجماعة العلمية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية حين بروز وتطوير المنظور الحضاري الإسلامي:

1) مبررات ودوافع تطوير منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية كما تسجله خبرة وإسهامات د. نادية مصطفى:

(1) راجع بيان وتفصيل ذلك في: نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، 2009، ص ص121 190.

فبدءًا من أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استنادًا إلى اعتبارات من مثل: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، والتنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية، وأن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي خاصة بعد ما تلى سنوات الثورات العربية وصعود الإسلاميين ثم تغلب الثورات المضادة إلى المرحلة الراهنة من بروز نمط جديد من الحركات المتشددة التي تُنسب للإسلام وارتباط ذلك كله بالصعيد الدولي والعالمي.

ومن جهة أخرى منهاجية ومرجعية تتعلق بأن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط. وهذا الطرح قدمه فريق العمل بالمشروع البحثي العلاقات الدولية في الإسلام منذ ثمانينيات القرن العشرين وناقشوا نتائجه بانفتاح عقب الانتهاء من المشروع مع أساتذة من توجهات مغايرة- أي منذ وقت مبكر جدًا من جهود بناء المنظور بعد نشر مشروع العلاقات الدولية في الإسلام مباشرة- لتستمر هذه النقاشات المفتوحة والبناءة عبر سنوات بل لِنقُل عقود منذ ذلك الحين لاستكمال مهام التنقيح والتطوير لهذا المنظور الذي كان وليدًا حينها الذي قدم فريقه - من أساتذة وباحثين بقيادة وإشراف د. نادية مصطفى والتي كان حرصها الدءوب على تسجيل هذه الخبرة من البحث والتدريس والنقاش العلمي بتراكم تطورها[1] حجر زاوية مهم في تقصي والاستفادة من هذه

(1) فقد قدمت د. نادية مصطفى تنقيحًا وتطويرًا لدراستها التي تسجل الجانب الأكبر من هذه الخبرة في عدة نسخ وبمطالعة كل واحدة منها يجد الباحث ملمحًا تطوريًا وتراكميًا لهذه الخبرة، التي ربما قد يراها البعض مجرد إعادة نشر واستعراض لذات الدراسة؛ لكنها تمثل أحد أبعاد مسار تطويرها لهذا التسجيل لخبرة تطوير منظور علمي من رؤية معرفية حضارية إسلامية عبر سنوات ومن خلال مستويات مختلفة: بحثية وتدريسية وتدريبية وطرح للنقاش والتفاعل عبر مؤتمر دولي:
نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): أعمال دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، القاهرة: مركز

الخبرة ومراجعتها سواء من داخلها لأفرادها وأجيالها المتعاقبة في استكمال تطوير هذا المنظور العلمي، أو من خارجها من ناقد أو مناقش أو مناظر أو حتى متحفظ أو رافض - طرحًا ومناقشات جادة لمختلف أبعاده من الأساس والتأصيل إلى منظومة ونسق الدوافع والمبررات المتنوعة، النظرية والمعرفية والعالمية، التي استندت إليها جهود الأعوام التالية على مخرجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وصولًا لخصائص بل وإشكاليات بناء هذا المنظور تنظيرًا وتفعيلًا وتشغيلًا.

ولكن هل الاهتمام بالدوافع والمبررات للمنظور الحضاري الإسلامي والتركيز عليها مقصود وإرادي؛ لإضفاء شرعية على المنظور الجديد من داخل دائرة العلم الغربي، أم أن شرعية هذا المنظور تتحقق من مصادر أخرى؟ هذا التساؤل يمثل واحدة من الإشكاليات التي واجهت بناء المنظور في إطار جملة من الإشكاليات التي طرحتها خبرة بناء المنظور من جهة وحرص القائمين على عملية بنائه على

الحضارة للدراسات السياسية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2002.

نادية محمود مصطفى، التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، في: مجموعة باحثين، أعمال مؤتمر الأول لكلية التربية جامعة الأزهر: "توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية" (18 19 فبراير2006)، القاهرة: جامعة الأزهر بالاشتراك مع مركز الدراسات المعرفية، 2007، ج1.

نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، نسخة منقحة ومزيدة قدمت ضمن أعمال مؤتمر "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز("جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فبراير 2007.

نادية محمود مصطفى: في منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية: خبرة البناء والخصائص والإشكاليات، الرابطة المحمدية للعلماء، مجلة "الإحياء"، العدد 30، 2009.

نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد (كلمة التحرير)، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، 2009.

نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، (في): أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، (الجزء الثاني).

التواصل مع توجهات أخرى يطرح أصحابها تحفظات وانتقادات وتساؤلات مهمة في استكمال مسيرة البناء. والتي تستعرضها د. نادية مصطفى فيما يلي:

2) إشكاليات دراسة المنظور الحضاري للعلاقات الدولية:

لقد دفعت المناقشات والحوارات العلمية العميقة لمخرجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (من تساؤلات وانتقادات وتحفظات)[1] د. نادية إلى بيان وتسجيل أبعاد وخصائص وإشكاليات دراسة المنظور الحضاري الإسلامي للعلوم السياسية والعلاقات الدولية خاصة، فضلًا عن بيان الدوافع والمبررات لتطويره

ترصد د. نادية مصطفى مجموعة من الإشكاليات في دراسة المنظور الحضاري الإسلامي للعلاقات الدولية: منها إشكاليات منهاجية، ومنها إشكاليات عملية، علمًا بأنها تُعنى كثيرًا بكيفية التعامل معها:

أ) الإشكاليات المنهاجية[2]:

1 - إشكالية العلاقة بين الثابت والمطلق وبين المتغير والواقعي:

أي إشكالية العلاقة بين مصادر المنظور سواءً الأصول الثابتة أو الاجتهاد المتغير، وما تطرحه من إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل في ظل معطيات الواقع ومتطلباته المتغيرة[3].

يمكن القول إن إشكالية الثابت والمتغير بين مصادر المنظور تحمل أبعادًا

(1) راجع في ذلك مجموعة مناقشات مخرجات ونتائج مشروع العلاقات الدولية في الإسلام منشورة في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (محرران): الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية في الأصول والتاريخ، ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (ديسمبر 1997)، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2000.

(2) راجع بشيء من التفصيل: نادية مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مرجع سابق، ص ص865 874.

(3) حول ما تفرضه هذه الإشكالية المتعددة الأوجه حول مصادر المنظور من مسارات منهاجية انظر: المرجع السابق، ص ص 865 868.

منهاجية مهمة لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي، وتحمل دلالات أكثر أهمية بالنسبة لطبيعة المنظور ذاته. فالإطار الشرعي - أي إطار الاحتكام إلى المرجعية - تتطلب دراسته أدوات منهاجية خاصة لازمة للرجوع إلى شروح الأحاديث وكتب التفاسير، كما يتطلب خطوة لاحقة وأساسية؛ وهي تقديم اجتهاد معاصر على ضوء التراث الفقهي باتجاهاته المختلفة حول القضية الكبرى التي لابد وأن ينبني عليها المنظور؛ ألا وهي قضية أصل العلاقة أي المحرك الأساسي للعلاقات والقواعد والمبادئ والأسس العامة التي تحكمها. وبالمثل؛ فإن الأساس القيمي الحضاري يتطلب - بعد تأسيس النموذج - تشغيله وتفعيله في دراسة القضايا، وإعادة بناء المفاهيم وتحديد أجندة الاهتمامات.

وفي المقابل، وبالنظر إلى مصادر المنظورات الغربية الكبرى، سواء الواقعية أو التعددية أو الهيكلية وجذورها الفلسفية والفكرية، نجد أنها مصادر بشرية متغيرة نابعة من خبرة الفكر السياسي الغربي.

2 - إشكالية العلاقة بين منظور إسلامي قيمي وبين الواقع:

المنظور الحضاري الإسلامي - وإن كان قيميًّا بحكم مصادره وطبيعته - إلا أن الرؤية التي يقدمها حول العالم المحيط انطلاقًا من الأساس الشرعي، ومن منظومة القيم ومجموعة القواعد والمبادئ؛ ليست رؤية تقرر ما يجب أن يكون فقط، ولكن هي ذات صلة كبيرة بالواقع؛ ذلك لأن للقيم دورًا ووظيفة في الرؤية الإسلامية، كما أن هذه القيم ذات طبيعة مختلفة عن نظائرها الغربية؛ لأن القيم في منظور إسلامي هي إطار مرجعي، هي مدخل منهاجي، هي نسق لقياس الواقع لتفسيره وتقويمه وتغييره.

وهنا يبرز لنا سؤالان: كيف تختلف القيم في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية عنها في منظور غربي يهتم بالقيم؟ وما انعكاسات هذا الاختلاف على الموقف من الواقع[1]؟ إذًا نحن لا نتحدث عن وضع القيم في دراسة العلاقات

(1) راجع الرد على هذه الأسئلة الإشكالية في: المرجع السابق، ص ص868 873.

الدولية من منظور إسلامي ولكن نتحدث عن طبيعة منظور إسلامي لهذه الدراسة باعتباره منظورًا قيميًّا انطلاقًا من أساسه الشرعي ومن مدخله القيمي كإطار مرجعي ومدخل منهاجي ومن هنا موطن تميزه عن منظورات أخرى.

ب) من الإشكاليات العملية:

1 - على رأس التحديات التي تواجه جهود بناء وتطوير منظورات حضارية للعلوم الاجتماعية: تجديد الذاكرة عن الأمة الإسلامية وإحياء الوعي بوجودها ووحدتها ولو على المستوى المعرفي والحضاري، وكذلك استدعاء الوعي باختلاف النماذج المعرفية ومن ثم إمكانية تعدد وتنوع المنظورات الحضارية في مواجهة مقولة عالمية العلم الغربي وتفرد منظوراته.

2 - التحديات من بيئة التدريس والبحث ومن أهمها ثلاثة[1]:

أ - انقطاع طلبة الجامعات المدنية- في معظمهم - عن مصادر الثقافة الإسلامية.

ب - تنوع الأطر المرجعية للأساتذة المتخصصين الذين تراوحت مواقفهم ما بين الرفض والتحفظ بالرغم من عدم إطلاعهم في معظمهم على الأدبيات العلمية حول قضية التوجه الإسلامي للعلوم أو المنظور الإسلامي للعلوم.

جـ- الموارد البشرية اللازمة لتدريس منظور إسلامي، ومن قبل تدريس متطلباته في مرحلة ما قبل المنهج ثم تطبيق المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية.

3 - صعوبة وضعف التواصل مع الجماعة العلمية بمستوييها الإسلامي في التخصصات المختلفة، وغير الإسلامي في مجال العلوم السياسية والاجتماعية والعلاقات الدولية بشكل خاص.

في سياق نقاشها مآلات واستمرارية هذا المنظور تتساءل د. نادية مصطفى:

(1) نادية مصطفى، المنظور الحضاري للتعليم والبحث: رؤية من منطلق الوسطية، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي:"نحو إسهام عربي إسلامي في الحضارة الإنسانية المعاصرة"، عمان، الأردن: منتدى الوسطية، 8 10/ 9/ 2007، ص 19 23.

"هل وضحت بالفعل معالم منظور حضاري في نطاق جماعة علمية؟ أم مازال البعض يتساءل ما هو منظور حضاري؟"[1].

ثم تجيب: "نعم: ما زال البعض يتساءل هذا السؤال، سواءً من داخل دائرة المهتمين أو المعارضين، مع اختلاف دوافع وأهداف السؤال بالطبع.

ففي حين ما زال البعض عاجزًا عن أن يتابع تراكم ما تقدمه الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري، إما لتقصير منه أو لعجز من هذه الجماعة عن حسن تقديم نفسها وحسن بناء الحجج القوية، وحسن تسويق إنتاجها العلمي، فإن البعض الآخر يظل أسير الرؤى الاختزالية الجزئية التقليدية الضيقة، التي تعجز عن قراءة مفاهيم وعمليات المنظورات الغربية في إطارها الحضاري والمعرفي الخاص بها؛ فإن مفاهيم: القوة وصراع القوى وصراع الطبقات والدولة القومية، كما تقدمها المنظورات الغربية الوضعية المقارنة، إنما هي بدورها انعكاس وتجسيد لنموذج حضاري هو النموذج الحداثي التنويري الوضعي بكل ما يعنيه ذلك من انعكاسات على المفاهيم، ناهيك عن أن هذا النموذج هو من جوهر وخصائص الحضارة الغربية الحديثة في تيارها السائد.

ومن ناحية أخرى: قد يرجع السبب إلى تقصير الجماعة العلمية ذاتها في تقديم نفسها لأكثر من اعتبار: ومن أهمها عدم الوعي بأهمية وضرورة المراجعة الأفقية والقراءة المقارنة التراكمية وذلك لتحديد التراكم المتحقق مع كل جيل من أجيال هذه الجماعة، ولتقدير وزن ما أنجزته إجمالًا، وقدر ما يمثله من اختراق للمنظور السائد وتحوله نحو منظور جديد.

ومن الاعتبارات الأخرى المهمة: أنه لا تتم قراءة إسهامات هذا المنظور من جانب المنتمين لمنظورات أخرى، والحديث هنا يخص الدائرة العربية، بينما يشهد التواصل مع المنظور من روافد ومنظورات علمية أخرى؛ غربية وغير عربية،

(1) نادية مصطفى، المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ص 73 74.

تفاعلًا أكثر كثافة واهتمامًا وعمقًا[1]، مكتفين بالاستفسار والتساؤل (ما هو منظور حضاري) وهو الاستفسار الذي لم يتغير جانب منه عبر العقود الثلاثة السابقة، وبالرغم من التراكم الذي حققته الجماعة العلمية الخاصة بالمنظور الحضاري الإسلامي، حتى ولو كان في شكل جزر منعزلة، مؤسسية أو وطنية.

وأخيرًا: من الاعتبارات الأخرى الجديرة بالاهتمام تلك المتصلة بجيل الشباب من الباحثين؛ حيث إن جانبًا كبيرًا منهم يحسب أن المنظورات بمثابة "قبعات جاهزة" يتم شراؤها جاهزة من السوق، غافلين عن قدر العمليات المعرفية والفكرية التي يمر بها من يستطيع الدفاع- قولًا أو كتابة أو حركة - عن تبنيه أو انتمائه لمدرسة منظور حضاري إسلامي في العلوم السياسية أو غيرها من المنظورات."

(1) وهو ما تمثل في مناسبات ودعوات علمية متعددة للتعرف على إسهامات المنظور الحضاري الإسلامي منها على سبيل المثال:

الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان: "آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية"، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، فبراير 2000. والتي قدمت فيها د. نادية بحثًا عن التاريخ ودراسة النظام الدولي.

ورشة بناء مفهوم الديمقراطية العالمية التي عقدت بالقاهرة ديسمبر 2009 بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة وعدد من الجهات في إطار برنامج بناء الديمقراطية العالمية (BGD)، الذي بدأ في عام 2008، ويضم المئات من الباحثين الأكاديميين المهتمين وناشطي المجتمع المدني ورجال الأعمال والصحفيين والمسئولين من جميع مناطق العالم. والذي يقع مقره الإداري بمركز دراسات العولمة بجامعة واريك وبتمويل من مؤسسة فورد. وقد قدمت د. نادية مصطفى دراسة في الندوة المذكورة تحت عنوان:

Beyond Western Paradigms of International Relations: towards an Islamic Perspective on Global Democracy. A paper presented to "Building Global Democracy" international workshop, Cairo, 6 8 December 2009.

بالإضافة للدعوات لمشاركة أساتذة المنظور الحضاري في فعاليات وأنشطة علمية في محافل علمية تهتم برصد المنظورات غير الغربية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية مثل جمعية الدراسات الدولية، وكلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية.

رابعًا: الحضاري وتشكل الإطار المفاهيمي في فكر د. نادية مصطفى:

كل ما سبق من عناصر لا يتم بمعزل عن الإطار المفاهيمي ابتداءً من مفاهيم حضارية كبرى؛ حيث تظهر مفاهيم حضارية تميز إسهامات مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي وتنبع من خبرة التاريخ والحضارة والمرجعية الإسلامية بعضها تأصيلي وتأسيسي كالتوحيد والنموذج المعرفي التوحيدي tawhidi episteme - بحسب د. منى أبو الفضل. صحيح أن د. نادية مصطفى لم تكن وحدها المؤصلة لهذه المفاهيم بل راكمت على إسهامات أساتذة غيرها وبنت عليها وساهمت في بناء وإعادة الاعتبار لبعضها: تارة كأستاذة وباحثة وتارة كمشرف على مشروع علمي كالعلاقات الدولية في الإسلام...؛ فضلًا عن مراكمتها على صعيد جمع منظومات مهمة من المفاهيم؛ وهو الأمر الذي فك كثيرًا من التعارض الظاهر بين بعض المفاهيم والخروج من الرؤية الثنائية الحادة لها (ومن ذلك منظومات مفاهيم: الدولة - الأمة - العالم الإسلامي[1]، ومنظومة مفاهيم الدعوة - القوة - الجهاد[2]، ومنظومة مفاهيم: الداخلي - البيني - الخارجي[3])، في إطار علم اجتماع المعرفة وعلم بناء المفاهيم "conceptology" ولكن ليس من واقع تخصصها في التنظير السياسي لفلسفة العلوم السياسية، بل كأستاذ نظرية العلاقات الدولية التي يمثل عالم المفاهيم ومنهاجيات بنائها فرعًا مشتركًا بينها وبين النظرية والفكر السياسي من جهة، وبينها وبين ما يمكن تسميته بتنظير "البنية التحتية للعلم والمعرفة"؛ حيث التنظير للمنهج وما قبل المنهج من مرجعيات ونماذج معرفية ومنظورات علمية مقارنة.

---

(1) راجع ذلك في: نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الإسلام: من خبرة جماعة علمية إلى معالم منظور حضاري جديد (كلمة التحرير)، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، 2009، ص ص 5 - 56.

(2) راجع نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس...، مرجع سابق، ص ص879 885.

(3) وحول رؤية جامعة لهذه المنظومات من المفاهيم راجع:

نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة والنماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، مرجع سابق، ص ص 259 262.

ومن ثم، فقبل بيان دلالات وخصائص مفهوم الحضاري والمنظور الحضاري في فكر وإسهامات د. نادية مصطفى، يتعين أولًا بيان منظومات المفاهيم التأسيسية والأساسية التي يرتكز إليها الحضاري مفهومًا ومنظورًا.

1) الإطار المفاهيمي والمساهمة في بناء رؤية إسلامية للعلاقات الدولية:

تستعرض د. نادية مصطفى منظومات المفاهيم في الفكر الإسلامي وإسهاماته حول العلاقات الدولية وتنظمها في أربع منظومات أساسية وفق مستويين أو مجموعتين على نحو ما يلي[1]: هي مفاهيم متعددة ومتنوعة بين مجموعتين من المفاهيم الأولى: مفاهيم تأسيسية مفتاحية يتشارك فيها مجال العلاقات الدولية مع غيره من مجالات المعرفة من منظور إسلامي. وعلى رأس هذه المفاهيم ما يتعلق برؤية الكون: التوحيد، والتزكية، والعمران، وغيرها... والمجموعة الثانية مفاهيم تتصل بهذا المجال، سواءً المفاهيم الأصيلة؛ أي التي تعكس خصوصية وتفرد الأصول والتراث الإسلامي (الجهاد، الدعوة، التعارف، التداول، التدافع، النصرة، العمران، الشريعة، الأمة،...)، أو سواءً المفاهيم المقارنة مع منظورات أخرى وبعضها مفاهيم مفتاحية وأصيلة في هذه المنظورات، (الدولة، الحضارة، القوة، الصراع، الحرب، السلام، التعاون، المصالح،...).

كذلك هناك حاجة لتحديد منظومات لهذه المفاهيم ورسم خريطتها، سواءً باعتبارها مفاهيم فكرية في حد ذاتها أو باعتبارها جذورًا فكرية لبناء الأبعاد النظرية الخاصة بدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي مقارنة بمنظورات أخرى. فعلى سبيل المثال: يمكن رسم خريطة المنظومات الأربع التالية: (الدعوة- القوة- الجهاد)، و(الجهاد، الحرب، السلم، الصراع، التدافع، العالمية، العولمة)، و(الجماعة، الأمة، الأمة الإسلامية، الدولة الإسلامية، الدولة القومية)، و(الإنسان، التنوع، التعدد، التعارف، الحوار...).

(1) المرجع السابق، ص ص 259 264.

المنظومات الثلاث الأولى تدور- على التوالي- حول: محرك العلاقات الدولية، ثم أدوات وعمليات، ثم مستويات تحليل وفواعل، وهي أبعاد دراسة علم العلاقات الدولية الحديث التي تسعى مدرسة المنظور الحضاري وبالأخص د. نادية مصطفى لتقديم إسهام من منظور إسلامي حولها، بما يحقق التراكم على صعيد العلم انطلاقًا من نموذج معرفي إسلامي. إلا أن للعملة وجهًا آخر؛ حيث إن منظورًا إسلاميًّا (والذي هو بطبيعته منظور حضاري) لا يكتفي بتقديم الأبعاد القيمية- الواقعية حول المنظومات الثلاث هذه، وهي منظومات تنطلق من منظور سياسي تقليدي أي العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، وهو المنظور الذي ركز عليه الفقه السياسي الإسلامي فيما يتصل بالسلم والحرب وتقسيم الدور، وهكذا... وهي أيضًا المنظومات التي يمكن البحث فيها مقارنة بنظائرها الغربية. إلا أنها ليست الوحيدة التي تبرز خصوصية منظور إسلامي في العلاقات الدولية، باعتباره منظورًا قيميًّا حضاريًّا (يتمايز حتى عن المنظورات القيمية الغربية).

ولذا، يجب أن تقترن بهذه المنظومات الثلاث، منظومة رابعة، قد تصبح هي الأولى في الترتيب إذا أردنا إعادة ترتيب هذه المنظومات، وفق منظور حضاري للعلاقات الدولية. وهذه المنظومة هي التي تنطلق من خصائص الرؤية الإسلامية للعالم وتترجم المبادئ والأسس والقواعد والقيم التي تحكم العلاقات بين المسلمين وغيرهم. وجميعها بمثابة الإطار المرجعي والمدخل المنهاجي العام لدراسة العلاقات الدولية، والذي يساعد الانطلاق منه على كسر احتكار المنظور الفقهي السياسي التقليدي (بمحدودية نطاقه المفاهيمي على مفاهيم من مثل: الجهاد، الحرب والسلام) لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، في حين أن تلك الأخيرة، ودون الانتقاص من حيوية وضرورة هذا الفقه وما يمثله من ركيزة أساسية في الدراسة، إلا أنه ليس بقادرٍ بمفرده على تقديم صورة كلية عن العلاقات الدولية في الإسلام، ومن ثم فإن توسيع نطاق دراسة الفكر الإسلامي عن العلاقات الدولية

إلى مصادر أخرى إلى جانب الفقه من شأنه أن يساعد على بناء هذه المنظومة الرابعة من منظومات المفاهيم، وهي منظومة ليست بديلة عن المنظومات الأخرى، ولكنها تساعد على استكمال الرؤية ودعمها على نحو يمكّن من تقديم رؤية بنائية لا تقوم على مقولة الحرب أساس العلاقة فقط أو مقولة السلام أساس العلاقة، ولكن تبين متى تكون الحرب، ومتى يكون السلام، وقواعد إدارة كل منهما، وانطلاقًا من رؤية تعارفية حضارية وانطلاقًا من منظور قيمي- واقعي.

هذه المنظومة الرابعة من المفاهيم تتمثل في خرائط مفاهيم:

الإنسانية الإسلامية: (التعارف- التعايش- الإخاء- المساواة- العدالة- التسامح- الخلافة الإنسانية- إنسانية الرسالة الإسلامية...).

السنن الإلهية في التعامل الدولي: التعارف/ التعايش الحضاري- التدافع الحضاري- ابتلاء الأمم- الطغيان/ الاستكبار الدولي العالمي- العمارة الحضارية- قيام وسقوط الحضارات من رؤية إسلامية سننية- التوازن الحضاري- الإبدال الحضاري والتداول بين الدول الأمم- الفقه الحضاري وأصوله- الحوار الحضاري- عالمية الرسالة.

وسطية الأمة الإسلامية وشهودها- الشهود الحضاري (خيرية الأمة- أمة الشهادة...)- مقاصد الشريعة والتعامل الدولي- عناصر فاعلية الأمة الإسلامية- سنن: الاختلاف، والتنوع، والتعددية، والتعاون الحضاري- الصراع الحضاري...

فإن هذه المنظومات الأربعة من المفاهيم (وما يمكن أن يتفرع داخل كل منظومة) هي منظومات متكاملة متراكمة تسهم في تقديم رؤية بنائية حضارية إسلامية، أي رؤية تُسكّن ما يتصل بكل جانب من جوانب العلاقات الدولية في موضعه من البناء دون افتئات جانب على آخر: السياسي على الثقافي، أو الفقهي على غيره، وكذلك القيمي على المادي....

3) مفهوم الحضاري في فكر وإسهامات د. نادية مصطفى: الدلالات والخصائص[1]:

يمكن إجمال دلالات مفهوم الحضاري لدى أستاذتنا فيما يلي:

- الحضاري شامل ومتعدد الأبعاد (يشمل السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي)، لكنه في ذات الوقت يتمحور ويُعنى بشكل خاص بالأبعاد الثقافية والقيمية والدينية؛ مما يعد واحدًا من سمات خصوصية المنظور الحضاري الإسلامي. كما أنه معنيٌّ بالأبعاد الحضارية العامة الشاملة ودراستها وتحليلها وما يتعلق بها من تجليات وعلاقات وتفاعلات سواءً للحضارات كوحدة وكمستوى للتحليل أو بمجمل ما تشمله ما أضحى يسمى بمجال الدراسات الحضارية والتحليل الحضاري في السنوات الأخيرة، خاصة داخل نطاق دراسة السياسة العالمية. وهو ما سبق به المنظور الحضاري الإسلامي والجماعة العلمية لمدرسته؛ ومنهم د. نادية مصطفى ود. منى أبو الفضل التي أسهمت حول علم العمران الحضاري ودعت لتطوير الدراسات الحضارية[2]، وكذا إسهامات د. سيف الدين عبد الفتاح حول أصول الفقه الحضاري وغيرها من مداخل تحليل العلاقات الدولية في إطار القيم كإطار مرجعي لها[3].

- هل الحضاري يعني أنه يقتصر على الإسلامي؟ تقول د. نادية: "إن منظورًا

(1) انظر في ذلك:

نادية مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس...، مرجع سابق، ص ص 817 916.

نادية مصطفى، المنظور الحضاري للتعليم والبحث: رؤية من منطلق الوسطية، مرجع سابق، ص ص 9 20.

نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مرجع سابق، ص ص121 190.

(2) منى أبو الفضل ونادية مصطفى (محرران)، المشروع البحثي: "التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقات بين الحضارة والثقافة والدين، مرجع سابق.

(3) سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

إسلاميًّا (وهو بطبيعته منظور حضاري)" إذًا الحضاري عندها لا يقتصر على الإسلامي بل يمتد ويتعدد باختلاف الحضارات في العالم، والإسلامي واحد منها يحمل من الخصائص والمميزات ما يميزه ويجعله موضع مقارنة مع المنظورات الحضارية الأخرى.

- وتوضح د. نادية ضرورة التمييز بين معنى الحضاري ومعنى الإسلامي وأنهما وإن تداخلًا في جوانب فمن الضروري عدم الخلط بينهما، وعليه تنتقد حالة الخلط التي وجدتها عند مراجعتها في أدبيات النهوض- في سياق نقدها لهذه الأدبيات - فتقول: "إن مفهوم الحضاري يختلط بالإسلامي وليس هناك وضوح في هذا المفهوم حيث يتكرر استخدامه على نحو قد يثير الاعتقاد أنه مرادف للإسلامي، مع ما هناك من فرق بين "الإسلامي" وبين "الحضاري". ناهيك أيضًا عن الفارق بين أوصاف: "الديني" و"الفقهي" و"الحضاري" إذا ما أضيفت لـ"الإسلامي". وأن العناية بالتاريخ الحضاري والخبرة والفقه الحضاري الإسلامي لا تغني عن العناية المماثلة بفقه الواقع الذي من شأن العناية به تطوير فقه التغيير الحضاري لواقع ومستقبل الأمة[1].

- فهو لا يقتصر على وصف "الإسلامي" بل يسبقه وصف "الحضاري"؛ تمييزًا بين الشرعي والفقهي وانطلاقًا للحضاري. حيث إنه يتعلق بجدلية الفقهي - الحضاري، والتأصيل الحضاري التقاء بينهما. إن مصادر بناء منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية لابد وأن تنطلق من أساس شرعي سواء أحكام قاطعة أو منظومة القواعد والمبادئ والأسس العامة التي أوردتها الأصول بشأن العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفيما بينهم[2]، لكنها تتجاوز ذلك إلى المنظومة القيمية

(1) نادية محمود مصطفى، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي... دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة، مرجع سابق، ص 137.

(2) ولذا؛ بحسب ما تقول د. نادية نفسها، كانت نقطة البداية في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام هي دراسة: "الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام".

الحضارية والتي هي بمثابة الإطار المرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام.

- المنظور الحضاري الإسلامي منظور ينطلق من داخل منظومة علم السياسة وجماعته العلمية ويُعنىَ بالتواصل والمقارنة مع منظورات علمية ومعرفية أخرى، لكنه يحظى بميزة نسبية تتعلق بانطلاقه من مرجعية معرفية وفلسفية إسلامية لا تقتصر مصادرها على المنتج والخبرة الشرعية والفقهية فحسب بل تضم وتتضمن معها الخبرة الحضارية الممتدة عبر التاريخ والواقع الإسلامي. وهي مسيرة طويلة بدأت مع تدشين أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام واستمرت مع تدريسها إياه وفق مدخل المنظورات المقارنة ضمن مقرر نظرية العلاقات الدولية للدراسات العليا، وتطور مع خبرة البحث والتدريس منذ نهاية عقد التسعينيات وحتى الآن، نفع الله بعلمها. ولكنه منفتح على فروع العلوم والمرجعية الإسلامية، ويعتمد أصولها كأحد مصادر المعرفة والتنظير العلمي وفقًا لضوابط وإمكانات ودون خلط بينها، وأنه منظور يتجه إلى نقد بعض الأبعاد المعرفية الكامنة في النموذج الحداثي للمعرفة الإنسانية(1).

- وعليه ومن هذه الزاوية تحديدًا يمكن القول بإن المنظور الحضاري الإسلامي به سمة النقد أو إنه يشترك مع أحد الاتجاهات والجدالات العلمية الرائجة اليوم في العلوم السياسية والاجتماعية وهو الاتجاه النقدي في إطار الجدل الفكري ببين الاتجاهات الحداثية وما بعد الحداثية وما أنبتته من منظورات علمية متنوعة في هذا السياق، وذلك بشيء من الحرص والوعي باختلاف المرجعيات والمنطلقات بين كل من المنظور النقدي والمنظور الحضاري الإسلامي. فالمنظور الحضاري به سمة النقد التي تعد من

(1) راجع في ذلك على سبيل المثال الطرح التالي لد.هبة رءوف أحد أعضاء الجماعة العلمية للمنظور الحضاري الإسلامي وأحد تلامذة د. نادية مصطفى:

Heba Raouf Ezzat, Beyond Methodological Modernism Towards a Multicultural Paradigm Shift in the Social Sciences, in: Helmut K Anheier, Mary Kaldor, & Marlies Glasius (eds.), The Global Civil Society yearbook 2004/5, SAGE Publications, 2005.

أبرز أدواته، لكنه ليس منضويًا في المدرسة النقدية في دراسة الفلسفة السياسية والعلاقات الدولية نتيجة اختلاف النماذج المعرفية والأطر المرجعية فيما بينهما.

- الحضاري هو ذلك الذي يتجاوز الثنائيات الحادة الشائعة ويجْدل بينها: المادي - القيمي، العروبي - الإسلامي، العلم - الدين، الدولة- الأمة،... فيجدل - في رؤية منظومية كلية شاملة تعبر عن الذات الحضارية - بين مستويات النهوض ومجالاته وتياراته وعلى نحو يجمع بين الأبعاد المادية والأبعاد القيمية وخاصة بين الأبعاد الدينية والثقافية والأبعاد الأخرى السياسية (وغيرها)[1]. وتشير د. نادية مصطفى إلى أنه في مقرر نظرية العلاقات الدولية للدراسات العليا، يتم عرض مراحل التطور في العلم بإزاء مراحل التطور في الواقع الدولي والعالمي؛ حيث يبرز عامل رئيس في تفسير العلاقات الدولية وأنماطها في كل مرحلة، ويتم تغليب هذا العامل على سائر عوامل تفسير الظاهرة الدولية (القوة العسكرية، ثم الاقتصاد والاعتماد المتبادل، ثم العولمة والثقافي/ الحضاري...)، وتثار إشكاليات الثنائيات المفسّرة للظاهرة الدولية، بين المصلحة والمعنويات، أو بين المادي والقيمي، وبين الواقعي والنظري، وبين أشكال العلاقات: السلم والحرب، الحوار والصراع، التعاون والتنازع، التنافس والتحالف، مع ميل واضح إلى "الاختيار" بتغليب أحد طرفي الثنائية على الطرف الآخر بطريقة المباريات الصفرية؛ بينما التفسير العلمي والواقعي- في آن واحد - يتحمل أو يستوعب الجمع بين العديد من العوامل في "مصفوفة تفسير" تتخذ فيها بعض العوامل أو أحدها مواقع متقدمة أو متأخرة، ومواقع مركزية أو هامشية، وأغلبها يغير موقعه حسب الظروف المواتية له أو لغيره من عوامل التفسير.

- الحضاري متكامل الأبعاد الداخلية والخارجية بتداخل غير مخلوط. وهذا

(1) راجع شرحًا وافيًا مفصلاً في: نادية محمود مصطفى، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي... دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة، مرجع سابق، ص ص 131 144.

على غير ما اعتادت عليه منظورات العلاقات الدولية التي درجت عبر عقود على فصل تحليل الشأن الخارجي والدولي عن الداخلي، كما يعلي أغلبها شأن الخارجي على الداخلي من حيث التأثير. وفي الوقت الذي بدت هذه الفرضية تتراجع نسبيًّا في الكتابات الغربية على خلفية زخم ثورة الاتصالات والمعلومات من تداخل التأثير المتبادل الأبعاد بين الداخل والخارج، كان المنظور الحضاري سبّاقًا في هذا الشأن وليس ردة فعل أو مستجيبًا لدواعي "الموضة العلمية" الراهنة. كما لا يوجد تناقض في تقاليد التعامل الحضاري الإسلامي على صعيد العلاقات والسياسة الدولية والعالمية عن نظيره الداخلي والبيني باعتبار الداخل والخارج منظومة غير منفصلة.

- للحضاري سند تاريخي فتاريخ الأمة وعاء لحضارتها، وهو أحد مصادر التنظير لمنظور علمي لعلومها الاجتماعية والسياسية، ومن هذا المنطلق كانت دراسة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام بين التاريخ والخبرة الإسلامية. ثم استكمالها مسيرة الاهتمام والعناية بالتاريخ والإسهام في توظيف التاريخ كأحد المداخل في التنظير السياسي والدولي وليس مجرد سرد للأحداث فقط، والمراكمة على جهود سبقت- سواء من داخل المدرسة الحضارية أو من خارجها - باستكشاف واستعراض مستويات دراسة وتوظيف التاريخ في دراسة العلاقات الدولية[1] منذ مشاركتها وإشرافها على مشروع العلاقات الدولية في الإسلام[2]،

(1) صدرت أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في موسوعة مكونة من اثني عشر جزءًا تحت عنوان: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام ورئيس الفريق)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

(2) فقد قدمت مناقشة تفصيلية لمعايير تقسيم التاريخ الإسلامي بين المدارس الإسلامية والمدارس الأوروبية، في: د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي، في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام ورئيس الفريق)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. الجزء السابع.

إلى إفرادها دراسة خاصة بمداخل توظيف التاريخ في دراسة النظام الدولي[1]، حتى تراكمت خبرتها وإسهامها في ذلك مع حصيلة جهود لنحو ثلاثة عقود ممتدة فبلورت ذلك في عمل موسوعي عبارة عن سلسلة كتب عن "التاريخ والعلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي مقارن".[2]

- وهذا المفهوم للحضاري ينطبق على مستوى تحليل الكيانات الاجتماعية الحضارية ذات الامتدادات التاريخية وذات المرجعية العقدية والتي تمثلها الأمة الإسلامية "الأمة القطب". وبالتالي فمستويات ووحدات التحليل في هذا المنظور الحضاري لا تقتصر على ما درجت عليه العلوم السياسية والعلاقات الدولية من الاقتصار على الدولة خاصة في طبعتها القومية الحداثية ومآلاتها المفتتة في عالمنا العربي والإسلامي منذ نشأتها، بل تتجاوزها إلى الأمة كوحدة وكمستوى للتحليل بما يعطي بعدًا تفسيريًّا أعلى عند دراسة وتحليل الظواهر الخاصة بعالمنا العربي والإسلامي.

- "إن هذا المنظور القيمي لدراسة العلاقات الدولية ليس مجرد طرح نظري- مثالي لا يصف الواقع أو يفسره، كما أنه لا يهدف إلى تكريس هذا الواقع والحفاظ على الوضع القائم ولكن ينطلق من نظام معرفي متكامل، وفي ظل خبرة تاريخية ممتدة وذلك نحو تقييم الواقع وتفسيره سعيًا لتغييره، انطلاقًا من رؤية كلية شاملة للأبعاد المادية وغير المادية، الواقعية والمثالية، الداخلية والخارجية، السياسية

(1) نادية محمود مصطفى، التاريخ ودراسة النظام الدولي، بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان: "آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية"، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، فبراير 2000.

(2) هذه السلسلة تحت الإعداد للنشر في خمسة أجزاء: القسم الأول: التاريخ الإسلامي وبناء منظور حضاري للعلاقات الدولية، والقسم الثاني: في أنماط علاقات أركان الأمة الإسلامية الدولية، والقسم الثالث: المسلمون المنسيون: الجذور التاريخية لصراعات ما بعد الحرب الباردة، والقسم الرابع: نماذج تاريخية من قضايا مجتمعية (كقضايا نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية، ووضع المرأة، والأبعاد الثقافية للشراكة الأوروبية المتوسطية)، والقسم الخامس حول تاريخ وخبرة الثورات وحركات التغيير في الأمة.

منها أو الاقتصادية أو العسكرية أو الثقافية على حد سواء".

- إذًا فالحضاري له صفة الوسطية بين القيمي والواقعي، بين النص والواقع بين الأحكام والقيم والسنن: فأمام مادية ونفعية وعقلانية المنظورات الغربية السائدة، لابد وأن نسجل أن منظورًا إسلاميًّا لدراسة العلاقات الدولية هو منظور قيمي ذو طبيعة خاصة. ولهذا الوصف مبرراته ومؤشراته التي توضح أيضًا الفروق مع المنظورات الغربية الوصفية الوضعية العلمانية، المادية منها والقيمية على حد سواء كذلك.

- الحضاري يمثل منظورًا وسطيًّا يحقق تراكمًا معرفيًّا في ظل مراجعة حالة النظرية الاجتماعية الغربية الوضعية[1]:

"إن المنظومة المعرفية والقيمية للإسلام- والنابعة من عقيدة التوحيد - يمكنها أن تقدم الكثير للعالم الحديث سواءً على المستوى المعرفي والأكاديمى ابتداءً، أو على مستوى الرؤى الكلية عن قضايا التنمية ومقاومة الظلم والاستبداد والعدوان، والتعارف والتواصل مع الآخر... وغيرها من القضايا التي تقع في صميم إعادة تشكيل التوازنات الإقليمية والعالمية الجارية، والتي تتحكم في خيوطها وتهيمن عليها حاليًا قوى ذات رؤى واقعية- براجماتية تحركها المصالح المادية أساسًا فتفقد إنسانيتها وروحها. وفي المقابل، لا تجد تلك الرؤى عن إسهام الإسلام الحضاري القوى الداخلية أو الخارجية التي تضمن له النفاذية والشيوع وتتبناه كأساس لتحقيق مصالح ملموسة".

وفي المقابل فإن الإسلام والإنسانية صنوان، وإذا كانت بعض الدعاوى والحركات الواقعية المصلحية تتذرع أيضًا باسم الإنسانية، فهي الإنسانية وفق النموذج الوضعي المادى الذي جعل من الإنسان مادة ومنفعة ومكسبًا مجردًا من أسسه الروحية والإيمانية والقيمية والأخلاقية. أما الإسلام ورؤيته للعالم وللعلاقات بين الأمم والشعوب، فمدخله هو القيم بالمعنى الواسع.

(1) د. نادية مصطفى، المنظور الحضاري للتعليم والبحث: رؤية من منطلق الوسطية، مرجع سابق، ص 17 18.

خامسًا: الحضاري في أجندة قضايا د. نادية مصطفى: التفعيل والتشغيل:

الحضاري - في إسهامات الجماعة العلمية لمدرسة المنظور الحضاري الإسلامي للعلوم السياسية والاجتماعية ومن روادها دكتورة نادية مصطفى - عملي، لكن لكل نطاق طبيعة حركته؛ وهذا الحضاري الشامل الممتد حركته بحثية تفعيلية، وتطبيقية تشغيلية أي مجتمعية وحركية واقعية. وإذا كان الجانب الحركي لا تستطيعه الدوائر الأكاديمية والبحثية بشكل مباشر ولكنها تؤديه من خلال تأثيرها في بناء فكر ووعي ومهارات مجموعات وكيانات تقوم بدور الوسيط بين الفكري والأكاديمي وبين الحركي. هذا، وقد تميزت د. نادية مصطفى- في هذا المضمار - بالطبيعة العملية، والحرص الكبير على جانب "التفعيل" بنقل العلم والفكر إلى دوائر الحوار والتثقيف والتدريب من خلال الندوات والمؤتمرات وحلقات النقاش والدورات المتنوعة التي قامت على إعدادها وتصميمها وتنظيمها، وخاصة مع رئاستها لعدد من المراكز والهيئات (مركز الحضارة للدراسات السياسية - برنامج حوار الحضارات الذي أصبح مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات - مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد- رئاسة قسم العلوم السياسية- كلية الاقتصاد- جامعة القاهرة). وقد حملت معها في كل هذه الخبرة العملية العميقة والممتدة والمتكاملة، فكرتها الأساسية عن الرؤية الحضارية، وتفعيلها بحثيًّا، وتقريبها من الأمة والمجتمع والشباب وأرض الواقع. ولذلك فقد كانت المراكز والمؤسسات العلمية التي تولت د. نادية مصطفى إدارتها أو الإشراف عليها تُعنى بأهمية التواصل مع مثل تلك الدوائر والكيانات الوسيطة من أمثلة نماذج النشاط الطلابي وأكاديميات إعداد الناشطين المجتمعيين (ومن هذه

الأمثلة: الإشراف الأكاديمي على النشاط الطلابي المسمّى نموذج محاكاة منظمة المؤتمر الإسلامي MOIC منذ عام 2004، ودورات مؤسسة نماء بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ودورات تأهيل الدعاة التي درَّست فيها د. نادية مصطفى بالتعاون مع دار الإفتاء المصرية، ودورات التثقيف بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات - سابقًا - ومركز الحضارة للدراسات السياسية، ودورات التثقيف السياسي بعد الثورة، ومنتدى الحركات الإسلامية بعد الثورة، ودورة المدارسات الفكرية، ومشروع التغيير الحضاري... وكلها ساهمت فيها د. نادية مصطفى كأستاذ ومركز الحضارة للدراسات السياسية كمؤسسة بحثية تحت إدارتها).

والحضاري مقصده مجال الحركة والتطبيق، ولما كان مجال العمل الأساسي لأستاذتنا هو العمل البحثي الأكاديمي، فإن التفعيل عندها يُعنى بتطبيق مقولات ومخرجات المنظور في مشروعات بحثية فردية أو جماعية تهتم بقضايا الأمة والوطن والعالم. وقد اتخذته مساحة للحراك الجيلي ونقل خبرة تطوير العمل في المنظور إلى الأجيال المتعاقبة. فكرست جانبًا كبيرًا من اهتمامها إلى توعية وإعداد جيل شباب الباحثين. وفي هذا تقول:

"ولم يكن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من خطوات إلا تجسيدًا عمليًّا لهذه الثمار، والأهم أنها لم يكن إنتاجها مقصورًا على جيل الأساتذة التالي بعد د. حامد ود. منى، ولكن امتد التراكم إلى أجيال شابة انضمت فكريًّا إلى "مدرسة المنظور الحضاري": ساعية لمعرفة المزيد عنه معرفيًّا ونظريًّا ومنهاجيًّا، بعد أن قطعنا فيه شوطًا في البحث والدراسة وبعد أن حقق تبلورًا ونضجًا. إلا أن لكل مرحلة صعوباتها، فمرحلة التدشين ثم مرحلة

التأسيس والبناء لا تقل عنهما صعوبة مرحلة الامتداد والتطوير؛ حيث إن نقل الخبرة المنهاجية التي حرثها وزرعها الرواد لم تكن بالعملية السهلة، وخاصة وأن جيل الشباب يواجه سياقًا أكاديميًا وحركيًا شديد التأزم ينعكس على المناخ المحيط بالباحثين من منظور إسلامي. وبذا كانت عملية نقل الخبرة وتجديدها في حاجة لاستجابات جديدة.

ولم يكن هناك أفضل من استجابات تشغيل المنظور، للوصول إلى شرح مفهومه لجيل جديد من الباحثين. فما كان للمنظور أن يتضح وتثبت مصداقيته بدون اختباره وكانت "حولية أمتي في العالم"(1)، ودورات التثقيف الحضاري(2)، والمشروعات البحثية المشتركة التي يقوم بها شباب الباحثين لدراسة أحداث

(1) يُصدِر مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة الذي أسسته وتديره د. نادية مصطفى منذ 1997 حولية "أمتي في العالم" التي تُعنى بدراسة قضايا العالم الإسلامي كان الخيط الناظم لأعدادها على التوالي: العدد الأول (1999): العولمة والعالم الإسلامي، والعدد الثاني (2000): العلاقات البينية الإسلامية الإسلامية، والعدد الثالث (2001 2002): تداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والعدد الرابع والخامس مجمعين في عددٍ خاص (2002 2003): موسوعة الأمة في قرن (6 مجلدات) حول أهم التطورات والقضايا الفكرية والسياسية التي ألمت بالأمة عبر القرن العشرين، والعدد السادس (2004 2005) احتلال العراق، والعدد السابع (2006 2007) الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، ثم توالت أعداد "أمتي في العالم" من 2007 - للآن في شكل كتاب غير دوري حملت أعداده العناوين التالية: العدد الثامن (2008 - 2009): "الأمة ومشروع النهوض الحضاري: حال الأمة 2008"، والعدد التاسع (2009 - 2010) "غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية"، والعدد العاشر (2010 - 2011): الحالة الثقافية الحالة الثقافية للعالم الإسلامي، والعدد الحادي عشر من "أمتي في العالم"(2011 - 2012): "الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي"، والعدد الثاني عشر من "أمتي في العالم" (2013 - 2014): عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو 2014)، وجاري حاليًا الإعداد للعدد الثالث عشر (2015 2016) الذي يركز على الأبعاد الإقليمية.

(2) قام مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة بتنظيم ثماني دورات تثقيفية للشباب عنوانها العام "التثقيف الحضاري"، بدءًا من عام 2005 2012.

خطيرة في الأمة (مثل العدوان الأمريكي والغربي على أفغانستان 2001 ثم على العراق 2003 والعدوان الإسرائيلي على لبنان 2006، ومؤتمر الشباب الأول: غزة بين الحصار والعدوان (2008 - 2009) ومؤتمر الشباب الثاني حول الانتخابات البرلمانية المصرية 2012 تحت عنوان: الانتخابات البرلمانية: السياق والمسار والدلالات)، فضلًا عن مشروعات جماعية بحثية متميزة مثل: "مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم، ومشروع "تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن"، ومشروع "معجم مفاهيم الوسطية"،... جميعها وغيرها من بحوث منفردة تعد من الآليات الأساسية لنقل مفهوم المنظور الحضاري، من خلال التشغيل، والذي خلاله يتم تقديم التأصيل النظري لمفهوم الحضاري ولمفهوم المنظور الحضاري. فمع اتساع الأنشطة التي تحمل صفة الحضاري، اتسع استخدام الكلمة في مناسبات شتى، وبدأ المفهوم يذيع، في دوائر فكرية وأكاديمية غربية وعربية على حد سواء، ولكن على نحو أحدث حوله اضطرابًا يستوجب بدوره جهدًا لإزالته، وهو ما لا يقل خطورة وأهمية عن الجهد الذي بُذل لتأسيسه وتأصيله واختباره. وذلك من أجل الاستمرارية والتطوير"(1).

إن محورية الحرص على دور عملية إعداد الأجيال المتلاحقة من دارسي المنظور هي الاستمرارية والتطوير أو هي الحفظ الإيجابي وفق المدخل المقاصدي، باعتبار أهم خصائص هذا المنظور الحضاري الإسلامي هي كونه دائرة مفتوحة/ منظومة منفتحة تقبل بل تحتاج الإسهامات المتجددة تعبيرًا عن الاستجابة الإيجابية للواقع من جهة، والنضوج والتطور من جهة أخرى. وعليه، فإن دور الأجيال المتعاقبة على المنظور/ واجب المنظور على شباب باحثيه يلقي على عاتقهم سؤالًا واجب الإجابة: بماذا أسهمت أو كيف تشارك في الإسهام؟

(1) نادية مصطفى، المنظور الحضاري والعلوم الاجتماعية والإنسانية، مرجع سابق، ص 73.

وهو وإن كان في الأصل فرض كفاية على كل جيل من جماعته العلمية، فهو على مستوى آخر لابد من أن يعتبر كل باحث جاد فيه أنه فرض عين عليه!

على سبيل الختام:

عندما بدأت أبحث في مفهوم الحضاري ودلالته عند د. نادية مصطفى لم أكن بحاجة لأن أجري عملية بحث عادية "search" على الجزء الخاص من جهاز الكمبيوتر الذي يجمع نسخ أعمالها البحثية، وذلك بحكم عملي مع د. نادية كباحث مساعد، فالنتيجة الأكيدة هي تواجد الكلمة وبشكل مكثف في كل أعمالها. ولكن توارد هذه الفكرة بذهني تجعل قشعريرة تأخذني وأجدني أقول: "إن د. نادية مصطفى هي تجسد معنى الحضاري في العمل البحثي كما هي الحضاري يمشي على الأرض". وهنا أنا لا أتخوف من أن يقال إنني كتلميذة وباحثة تعمل تحت يديها أغازل ودها؛ فمن يعرفون تقديري لها يعلمون أنني ألقبها "أم الحضاري"؛ فهي التي احتضنت المنظور الحضاري للعلوم السياسية (والعلاقات الدولية خاصة باعتباره حقل تخصصها الدقيق) وأدارت العديد من المبادرات والمشروعات البحثية التي أسهمت في تطويره وتفعيله عبر نحو ربع قرن، وهذا بالطبع لا ينفي ولا يقلل قدر أنملة من إسهامات أساتذة وعلماء أجلاء أصَّلوا للحضاري منظورًا ومفهومًا ومنهج حياة وفي مقدمتهم: د. ربيع، ود. منى أبو الفضل، ود. سيف الدين عبد الفتاح، ولكن إذا كان هؤلاء العلماء هم من أسسوا وأصلوا للحضاري من منابعه، فقد تعهدته د. نادية مصطفى بالاحتضان (عبر إنشاء حضَّانات بحثية مؤسسية كمركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات تحفظ للمنظور الحضاري مسيرة اكتمال نموه عبر الأجيال) والرعاية (بإدارة المشروعات والأعمال البحثية حوله) والحماية (بتطوير أبعاد مقارنة له مع منظورات حضارية مناظرة له) والتغذية (بربطه بروافد العلم واتجاهاته المستحدثة) وتربيته (بخلق الوعي الحضاري والانتماء له وإنمائه داخل أجيال متتالية من

الطلبة والباحثين وتدريبهم على التفكير والبحث به) وصقْل شخصيته المنهجية (بجعله دائمًا عملًا غير مغلق الاجتهاد فيه يقبل الإضافة والتعديل والنقد من جميع المستويات والاتجاهات البحثية وعلى جميع مستوياته التنظيرية والمنهجية). وكان تجسيد كل ذلك على أرض الواقع البحثي- العلمي وكذلك العملي بمنهج عمل وحياة يراه المتابع لخطواتها الثابتة التي تكللها طبيعتها الأمومية التي تفيض بها على كل من حولها والمقربين منها من عاملين وطلبة علم. هكذا سار اسم وفكر د. نادية مصطفى عَلَمًا وبصمة يوصف ويذكر "الحضاري" لاحقًا لاسمها.

هذا، والمقترِب من إسهامات وعطاء دكتورة نادية مصطفى العلمي والفكري يجده وثيق الصلة بالإنساني، ويجد فيها كأستاذة وباحثة ومفكرة ورئيسة فريق وإدارية مجموع سمات لا تكاد تتوفر في شخص أستاذ واحد إلا نادرًا؛ فمما سبق حول إسهامها في مفهوم الحضاري ومنظوره تتضح لنا سمات أساسية في أستاذتنا هي سمات رواد الجماعات العلمية:

- تحمل المسئولية والهم العلمي وإعلاء رساليته؛ وهو ما فعلته بعد دعوة أستاذها لها لتحمل عبء وضع ورعاية مشروعات علمية لتطوير مثل هذه المرجعية والمنظور الحضاري الإسلامي، وفي هذا تقول: "لا يسعني هنا إلا أن أكرر ما سبق وذكرته في مناسبات متعددة ألا وهو: أن بذور اهتمامي بدراسة العلاقات الدولية في الإسلام قد ألقاها د. حامد ربيع حين طلب مني مباشرة ومن د. ودودة بدران - خلال أول اجتماع للجمعية العربية للعلوم السياسية في قبرص 1984م - بأن ندرس هذا الموضوع دراسة علمية منظمة."

- الحرص على جمع واحتواء الرؤية الكلية الاستراتيجية لعمل ومسيرة هذا المنظور على مختلف المستويات والأصعدة الممكنة والواجبة لتطوير هذا "التثوير"؛ بحسب مفهوم الثورات العلمية لدى توماس كون، أو النحت التنظيري والمنهاجي المختلف عما يطرح من نظائر معرفية في العلم المحدد، والإشراف

مع المساهمة في رص لبنات بناء هذا المنظور العلمي الناشئ، وتسجيل الخبرة وعرض تراكمها، والمتابعة الحثيثة بهمة وغزارة إنتاج علمي[1].

- المساهمة في تطوير أطره التحليلية ومداخله المنهاجية (ومن ذلك ما قدمته د. نادية مصطفى حول الدراسة المقارنة للمنظور الحضاري الإسلامي بمنظورات العلاقات الدولية، والمداخل المنهاجية لدراسة العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي، والدراسة المقارنة لمدخل التاريخ في العلاقات الدولية، ودراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، والدراسة النقدية للنظام الدولي والتغيير العالمي والديمقراطية العالمية من منظور حضاري إسلامي، لاستنباط ضوابط منهاجية لدراسة مسار الثورات ووضعها في النظام الدولي،...).

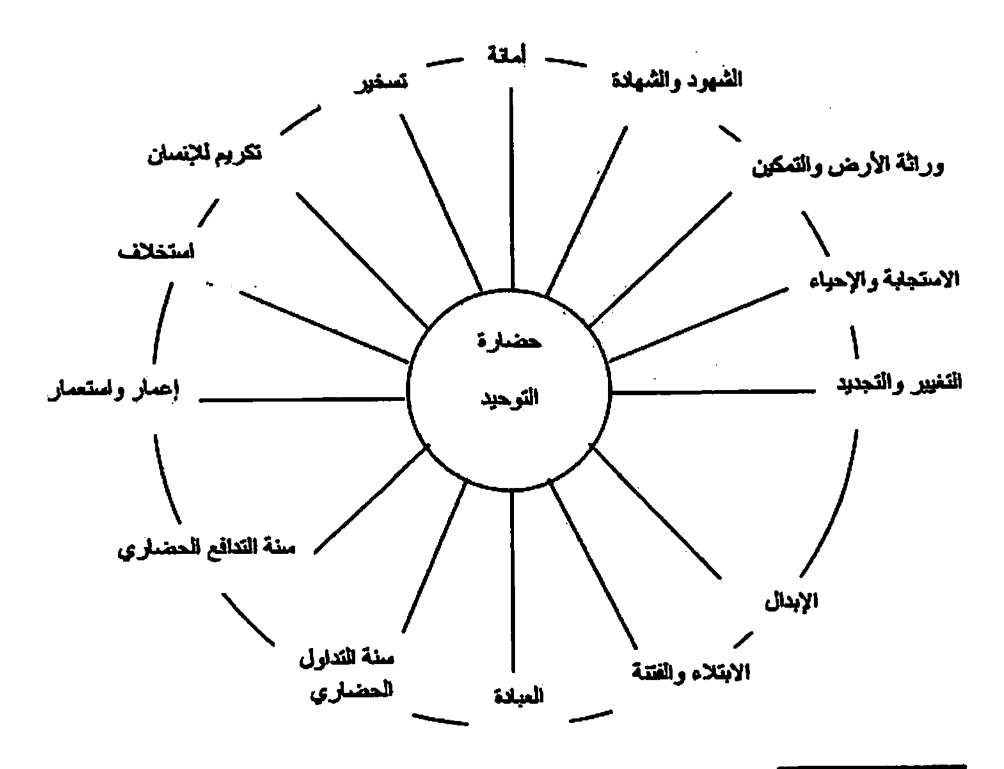
- وضع أهداف المنظور ومحور ارتكازه/ مستوى ووحدة التحليل الأساس فيه (الأمة في حالة المنظور الحضاري الإسلامي) وخطط عمله المستقبلية (أجندة الموضوعات).

- الحرص على تأهيل وتدريب الأجيال المتعاقبة على المنظور والمنضمين للجماعة العلمية من شباب الباحثين بمختلف درجات استعداداتهم العلمية (تأسيس، تأصيل، تفعيل)، فضلًا عن مهمة التواصل مع دوائر "علمحركية"- إن جاز التعبير - تُعنى بتوصيل المنتج العلمي النظري والتطبيقي إلى دوائر حركية ومجتمعية (التشغيل). مما يعني الإسهام البارز في الرصيد العلمي لأدبيات وخبرات المنظور نظريًا وتطبيقيًا (تأصيلًا وتفعيلًا وتشغيلًا).

(1) سبق بيانها في هامش حول الإطار التحليلي من هذه الدراسة.

في حقيقته - إلا مقدمة أساسية- مع افتراض إشاعة الوعي به - على مستوى الأمة بكافة عناصره لتحقيق حالة الشهود الحضاري واستثمار إرهاصاته وترشيدها وتوجيهها الوجهة السليمة، بما يحقق أسس التمكين الحضاري في الزمان والمكان، وتجسيد "خبراته" كحضارة حياة فاعلة ومتفاعلة بوعي ورشد على بينة من أمرها وحال غيرها"[1].

ويتفرع عن مفهوم "الحضارة" منظومة من المفاهيم الحضارية "التي تتداخل فهمًا، وتترتب على بعضها وعيًا، وتتكامل بناءً، بحيث تشكل في مجموعها أصول النظرة الحضارية الشاملة التي تعي المعايير للتفكير بمسألة الحضارة"[2]. وتتضح منظومة مفاهيم حضارة التوحيد كما يبينها د. سيف على النحو التالي:



(1) المرجع السابق، ص ص 219، 220.

(2) المرجع السابق، ص 223، 224.

مفهوم "الحضاري"

يضع دكتور سيف تحديدًا منهجيًا لمفهوم "الحضاري" يتضمن أربعة أبعاد أساسية يتشكل ويوظَّف بها المفهوم؛ وهي[1]:

1 - البعد المرجعي (الجذور والأصول):

ويعني أن تجسد المعرفة أو العلم أو الفكر - في مضمونه - أبعاد المرجعية وقيمها الكونية والحضارية والعقائدية.

2 - البعد المنهجي الموضوعي (أصول المنهاجية):

فالمنهجية في أي فكر حضاري هي الجهاز الإجرائي الذي ينسق الفكر وينظمه بصورة تبيّن موضوعيته ومنطقيته. فبالبعد المنهجي يصبح مفهوم "الحضاري" ذا قيمة موضوعية يمكن تحليلها وإخضاعها للمقاييس العلمية ويمكن اختبار مقدماته ومسلماته ومضمونه ونتائجه، والتأكد من صحة هذه الأمور أو خطئها.

3 - البعد الواقعي الاجتماعي (اعتبار الواقع):

بهذا البُعد يَقدِر الفكر الحضاري على الاستجابة للواقع وملابساته وتحولاته وتغيراته الجزئية والكلية، الشكلية والمضمونية. فوصف الفكر بالحضاري يحوله إلى وعي اجتماعي مؤثر بفعل النشاط الإنساني، ويجعله أكثر تعلقًا بالحياة والحركة والسلوك.

4 - البعد العالمي الإنساني (العالمية والأنسنة):

ومعناه أن تُدرس الأفكار وتُحلل المشكلات في عمقها الجغرافي العالمي الإنساني الذي يفتح الآفاق للفكر ليمتد إلى ما وراء وجوده الخاص، فيعانق أفكار الآخرين ويتحاور مع الثقافات الأخرى. فالفكر الموصوف "بالحضاري" هو فكر إنساني متجاوز لجغرافية الشخص وجغرافية وعيه الشخصي وثقافته الخاصة، ومتوجه نحو الإنسان

(1) مفهوم الحضاري، في: غزة بين الحصار والعدوان، مرجع سابق.

عمومًا والعالم شمولًا. فمفهوم "الحضاري" يجعل من العلم والفكر قيمة عالمية عامة.

فوصف "الحضاري" إذًا يشير إلى إطار مرجعي معياري، ومنهج موضوعي متناسق، وخطاب واقعي عملي يواجه مشكلات الإنسان والحضارة، وشمول باتجاه استيعاب الآخرين عالميًّا وإنسانيًّا، منطلقًا في هذا الصدد من مقومات عقيدية وحركية ونظمية.

ويرتبط مفهوم "الحضاري" - بالمعنى السابق - بمنظومة الفعل الحضاري ومكوناته التي تشمل: الكون والإنسان والزمان، باعتبارها مجال الفعل والحركة الحضارية وإضفاء القيمة عليها[1].

ثالثًا: دلالات مفهوم الحضاري:

يتضح مما سبق تعدد مستويات الدلالة لمفهوم "الحضاري" في كتابات الدكتور سيف الدين عبد الفتاح؛ حيث يشير "الحضاري" إلى: الثقافي- ما هو مرتبط بحضارة معينة (قومي/ أممي)- الإنساني- رؤية العالم - ...؛ حيث يشمل وصف "الحضاري" أكثر من مستوى، ومن هذه المستويات[2]:

1 - أهمية الأبعاد الثقافية والقيمية والفكرية والمعنوية في تحليل التحديات والاقتراب منها بالدراسة والبحث.

2 - شمول الرؤية الكلية.

3 - دراسة طبيعة الأبعاد والروابط والعلاقات الحضارية ضمن سياق البحث في ذاكراتها التاريخية، ورؤيتها الواقعية، واستشراف مستقبلها.

4 - إمكانات المقارنة بين الأنساق الحضارية المختلفة.

5 - إمكانات بناء أصول الفقه الحضاري في التعامل الممتد، وبما يحرك نظرة واقعية قيمية.

(1) العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 221.

(2) مفهوم الحضاري، في: غزة بين الحصار والعدوان، مرجع سابق.

6 - القدرة على شحن الفعالية الروحية للأمة، والقدرة على استيعاب حضارة العصر وتمثلها بما يصبّ في عافية كيان الأمة، والقدرة على التعامل الواعي مع أساليب الحضارة المعاصرة أو إبداع البدائل أو استثمار القدرات والفرص والإمكانات، والقدرة على حماية المنجزات الحضارية للأمة.

7 - مواكبة طبيعة التطورات الحضارية والانتقال إلى "طوْر الحضارة العالمية" بغضّ النظر عن تقويمنا لها.

فـ"الحضاري" هو وصف يدل على ما انتسب إلى حضارة معينة، ومن ثم فإنه يكتسب نفس دلالات مفهوم "الحضارة" المعبِّرة عن العمران والقيمية والمنظومية.

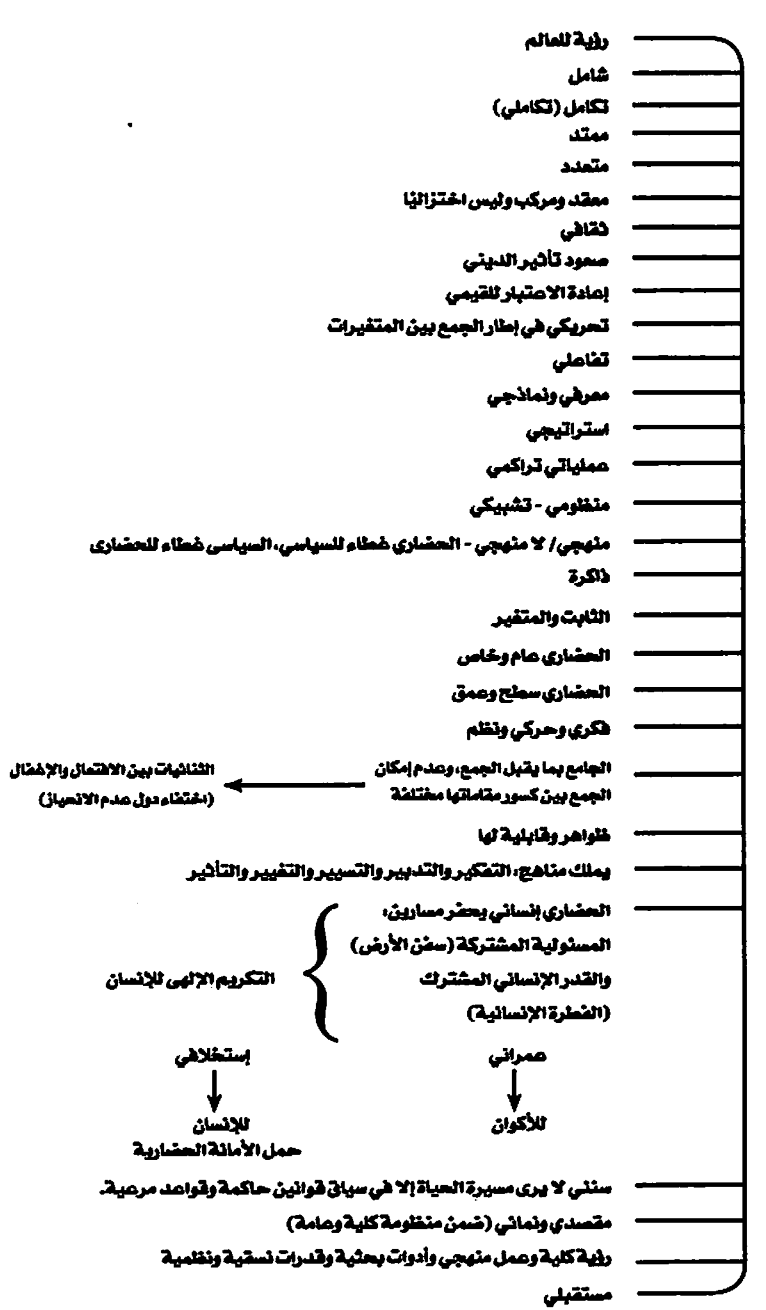
كما أنه يدل على حقيقة الشهود والحضور التي تتعلق بتأصيل جوهر الوظيفة الحضارية للأمة الإسلامية، باعتباره - أي الشهود - المحتوى الحقيقي لهذه الوظيفة[1].

ومن ناحية أخرى، يتسع مفهوم "الحضاري" لكي لا يقتصر على ما هو رسمي فحسب، أو ما هو ديني فحسب؛ "فالتفسير الحضاري ليس تفسيرًا دينيًّا". وإنما يتسع مفهوم "الحضاري" ليكتسب معنى شاملًا يدل على ما هو ثقافي شامل يعكس رؤية العالم لدى حضارة أو مجتمع معين؛ فـ"الحضاري هنا هو المعنى الشامل؛ أي إن الحضاري هنا هو الأنساق التي تتعلق بالمعرفة وبالتفكير والتدبير والقيم ورؤى العالم، ومن ثم "الحضاري الشامل" هنا هو بحث في الدلالات الثقافية". بل يتسع "الحضاري" أكثر ليدل على ما هو "إنساني"، فهو تشكيل لجوهر "الإنساني" في "الحضارة"[2].

ويوضح الشكل التالي بعض الدلالات المهمة لمفهوم "الحضاري" كما يصورها الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح:

(1) العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ص 221، 222.

(2) حول هذه الدلالات لمفهوم "الحضاري" انظر: مفهوم الحضاري، في: غزة بين الحصار والعدوان، مرجع سابق.


الحضاري
رؤية للعالم
شامل
تكامل (تكاملي)
ممتد
متعدد
معقد ومركب وليس اختزاليا
ثقافي
صعود تأثير الديني
إعادة الاعتبار للقيمي
تحريكي في إطار الجمع بين المتغيرات
تفاعلي
معرفي ونماذجي
استراتيجي
عملياتي تراكمي
منظومي - تشبيكي
منهجي/ لا منهجي - الحضاري غطاء للسياسي، السياسي غطاء للحضاري
ذاكرة
الثابت والمتغير
الحضاري عام وخاص
الحضاري سطح وعمق
فكري وحركي ونظم
الجامع بما يقبل الجمع، وعدم إمكان الجمع بين كسور مقاماتها مختلفة
الثنائيات بين الافتعال والإغفال (اختفاء دول عدم الانحياز)
ظواهر وقابلية لها
يملك مناهج: التفكير والتدبير والتسيير والتغيير والتأثير
الحضاري إنساني يحضر مسارين:
المسئولية المشتركة (سفن الأرض)
والقدر الإنساني المشترك
(الفطرة الإنسانية)
التكريم الإلهي للإنسان
عمراني
للأكوان
إستخلافي
للإنسان
حمل الأمانة الحضارية
سنني لا يرى مسيرة الحياة إلا في سياق قوانين حاكمة وقواعد مرعية.
مقصدي ونمائي (ضمن منظومة كلية وعامة)
رؤية كلية وعمل منهجي وأدوات بحثية وقدرات نسقية ونظمية
مستقبلي

المنظور الحضاري:

يأتي المنظور الحضاري تتويجًا لتوظيف وتفعيل مفهوم "الحضاري" في دراسة الظواهر السياسية والاجتماعية. فإدخال مفهوم الحضارة ضمن عناصر المدخل القيمي، بحيث تتحول الحضارة إلى قيمة وتترجم القيمة إلى بناء وعمارة حضارية لهي من الأمور التي تمكننا من النظر إلى (الظواهر) في إطار منظور حضاري"[1].

وتظهر دراسة الظواهر المختلفة من منظور حضاري أساسًا ثابتًا في شتى الدراسات والكتابات التي يقدمها د. سيف، سواءً بشكل مباشر أو مستبطن مستدعى؛ حيث يُستخدم المنظور كأداة للمقارنة بين الأنساق المعرفية المتقابلة من ناحية، ومن ناحية أخرى أداة لتحليل الأحداث والظواهر السياسية.

ويشير توظيف المنظور الحضاري- في هذا الإطار - في دراسة الظواهر المختلفة إلى دلالات مهمة، تشتمل من ناحية على أهمية الأبعاد الثقافية والمعنوية في تحليل الظواهر، والإمكانية التي يمكن أن يشكلها الفعل الحضاري كوحدة تحليل (التحليل الثقافي).

ومن ناحية أخرى أهمية الرؤية المقارنة في دراسة الظواهر بين الأنساق الحضارية والمعرفية المختلفة للعالم، والتأكيد على نماذج حضارية متقابلة؛ بحيث تؤسس مدخلًا نقديًا في دراسة كثير من الموضوعات.

كما تنعكس دلالات المنظور الحضاري في دراسة الزمان والمكان؛ حيث لا يقتصر الواقع - من ناحية - على نقطة زمنية معينة، بل إنه يشير إلى الحاضر المعيش بكل تكويناته، كما يشير إلى "ما وقع" (الامتداد الزمني في الماضي والتاريخ)، و"المتوقع" (الامتداد الزمني في المستقبل) بما يحقق أصول الاعتبار ومقتضيات التدبير.

(1) العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 231.

والواقع كذلك ليس نقطة مكانية تتعلق بالفرد أو الكيان الجماعي المحدد بحدود إقليمية أو إثنية أو ثقافية، بل هو واقع يخرج عن الذات وعبرها إلى الآخر للتفاعل معه (التعارف). فالمنظور الحضاري يهتم بدراسة الذات والآخر والتفاعل معه، وليس الانغلاق على الذات فحسب[1].

توظيف المفهوم والمنظور:

تأتي عمليات تفعيل وتشغيل مفهوم والمنظور "الحضاري" كخطوة مهمة في أعمال د. سيف لتوظيف المفهوم والمنظور في مجالي البحث والواقع على السواء؛ حيث يقوم مفهوم والمنظور "الحضاري" في هذا الإطار بوظيفة: كاشفة، فارقة، ناقدة، مقوِّمة، بنائية، مقارنة، مستقبلية.

فعلى مستوى التفعيل في المجال البحثي والأكاديمي، يستخدم د. سيف عبد الفتاح "الحضاري" كمدخل لدراسة الظاهرة السياسية والاجتماعية، بدءًا من نشأتها وتكونها، مرورًا بحال سيرورتها وانتقالها واستمرارها، وصولًا إلى تكاملها. مؤسِّسًا بذلك لأصول عملية "الاجتهاد الحضاري"، التي تقوم على أربعة أركان (هي بدورها أربعة علوم)، وهي: فقه النظر، وفقه الواقع، وفقه التنزيل، وفقه المنهج؛ التي تفعِّل "الحضاري" كمفهوم ومنظور في المجال البحثي[2].

ففقه النظر والتنظير يتطلب التعرف على النظام المعرفي، ومناهج النظر، التي تحدد بدورها التوجه المنهجي للرؤية والموقف، ويستلزم أيضًا التعرف على منظومة مصادر التأسيس والمصادر الخادمة، وعلوم الوسائل والآليات، وعلوم المقاصد والغايات. ويتفرع عن فقه النظر ما يمكن تسميته بـ"فقه المعلومة"، حتى يتمكن الباحث من وضعها في مقامها اللائق، ويحرك الاهتمام بطرق التناول. ويحدد العناصر المهمة التي ترتبط بفقه السؤال، وكذلك أصول التعامل مع الأدلة،

(1) حول ملامح تلك الدلالات انظر: المرجع السابق، ص 232.

(2) حول عملية الاجتهاد الحضاري وأركانها انظر: المرجع السابق، ص 320 وما بعدها.

وطرق استنباطها.

ويحدد كيفية التعامل مع وحدات التحليل، في ضوء استحداث وحدات تحليل أصيلة وجديدة من مثل وحدات التحليل الفكري، والثقافي، النص كوحدة تحليل، تحليل الخطاب ومفرداته وأنساقه، الفعل الحضاري كوحدة للتحليل، ناهيك عن اعتبار الأمة ذاتها وحدة تحليلية يجب تفعيلها ضمن التطبيقات البحثية، وكذلك البحث في نطاق المؤسسات، والوسائل وغير ذلك من أمور. ويحدد التعامل مع البناء المفاهيمي، باعتباره أهم وحدات التبادل العلمي والبحثي.

أما فقه الواقع فإنه يساعد على دراسة الواقع دراسة علمية واعية، تحقق الإدراك الواعي بشروط العمل الفكري، حتى لا يتم في فراغات اجتماعية أو سياسية أو فكرية أو ثقافية، أو يؤدي إلى إهدار العلمية والمنهجية.

إن فقه الواقع يقوم على التفهم الواعي بحقيقة ودلالة الإسلام، وتحديد علاقتنا بالآخر، وإدراك إمكانيات الاستفادة منه وحدودها. وإعادة بناء الجسور في شبكة اتصالاتنا الثقافية والحضارية على نحو يستهدف استعادة الجدية الحضارية للأمة الإسلامية.

فقه الواقع يعني في أبسط صوره الاشتمال على فهم عناصره الثلاثة (الزمان - المكان - الإنسان)، بما يحقق فقهًا شاملًا للواقع. ومن ثم فإنه يرتبط بعمليات مهمة تشتمل على: فقه الحال، وفقه المجال، وفقه المآل، وفقه البدائل، وفقه التزاحم، وفقه الأولويات، وكلها أنماط من الفقه غاية في الأهمية ترتبط بأصول الفقه الحضاري.

أصول الفقه الحضاري

يعد علم أصول الفقه الحضاري من أهم مظاهر تفعيل وتشغيل مفهوم والمنظور "الحضاري" في هذا الصدد على المستويين الأكاديمي والواقعي. فأصول الفقه الحضاري- وفق قول الدكتور سيف عبد الفتاح - "هو تأصيل المنظور الحضاري بكل سعته وامتداداته، بكل فعله وفاعلياته"[1]، كما أنه تعبير عن أحد أهم تجليات

(1) العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 353.

صياغة النموذج (النظام المعرفي)، فهو الذي يحقق لذلك النموذج المعرفي فاعلية على أرض الواقع.

ذلك بأن علم أصول الفقه الحضاري يستقي أصوله من الوحي حيث "يجعل من النص أو الوحي محوره"، ليطبقها ويفعلها في الواقع العلمي والحياتي "مع الحرص على صياغة أهدافه ضمن قواعد التفعيل والتوظيف في حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية"؛ وذلك بالجمع بين القراءتين (الوحي والواقع)، وتكامل المنهج بين فقه النظر وفقه الواقع وفقه التنزيل. وفي هذا يرى الدكتور سيف عبد الفتاح أن علم أصول الفقه الحضاري يجمع بين عناصر ثلاثة في تكامل وتكافل، هي النص والفعل والواقع، أو الوحي، والإنسان الفاعل، والمكان والزمان، والساحة الحضارية. وذلك من أهم سمات منظور الحضاري في دراسة القضايا والظواهر- كما سبق القول.

فعلم أصول الفقه الحضاري يقوم على الدراسة الكلية الشاملة لـ"المسألة الحضارية" بشتى جوانبها المادية والمعرفية؛ فـ"الفقه الحضاري- إذًا - هو حسن الفهم للمسألة الحضارية برمتها، وللمسائل المتفرعة عنها، بما فيه من تكليف كلي وتنظيمات وتأسيسات داخل الحضارة الواحدة وفيما بين الحضارات. فقد عرف الفكر الإسلامي فقهًا يُعنى بالأمور الكلية، المطردة غالبًا، التي تشمل قطاعات كبيرة من البشر، وربما تكتنف البشرية كلها"[(1)].

ولا يقف علم أصول الفقه الحضاري عند حد دراسة "واقع" الظواهر الاجتماعية، وإنما يسهم في بناء "المعيار" في دراسة تلك الظواهر وتأسيسه

(1) المرجع السابق، ص ص 354، 356.
سيف الدين عبد الفتاح، الفقه الحضاري وأصوله، الأهرام، 2007/ 10/ 22، متاح على:
http://www.alwasatparty.com/modules.php?file=article&name=News&sid=6926#top
و: د. سيف الدين عبدالفتاح، فتاوى الأمة وأصول الفقه الحضاري.. الأزمة ومقدمات الحل، مجلة الإحياء، الرباط، العددان 31،30

وصياغته صياغة قابلة للتفعيل والتشغيل، اعتمادًا على عناصر التأسيس (الرؤية العقدية الدافعة، أصول الشرعة الرافعة، قيم التأسيس وقيم الأساس الحاكمة، ومجال الأمة الجامعة، وعناصر الحضارة الفاعلة، وسنن الكون والنفس والمجتمع والتاريخ القاضية، ومجالات ورتب المقاصد الكلية العامة الحافظة والحاضنة).

فعلم أصول الفقه الحضاري يؤسس دوره في المجال الأكاديمي والعلمي في جانبين مهمين؛ أحدهما بالجمع بين عناصر المدخل السباعي في صورة مدخل للقيم (كإطار مرجعي لدراسة الظواهر والقضايا، وهو ما تم تطبيقه فعليًا في دراسة العلاقات الدولية في الإسلام)، وثانيهما بالجمع بين آليات التفعيل بهدف إحداث علاقة جدلية بين الوحي والواقع[1].

ومن ثم، فإن أصول الفقه الحضاري يجمع عدة عناصر: ناظم معرفي يتمثل في الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون، وآليات توليد فكري عمادها الاجتهاد والتحديد، وتكامل المنهج بالجمع بين فقه النظر وفقه الواقع وفقه التنزيل.

وعلى مستوى التشغيل في الواقع، يرتبط "الحضاري" مفهومًا ومنظورًا بمجالات الساحة الحضارية، من خلال قراءة عوالم الأحداث والأشخاص والأفكار والأشياء والنظم والرموز والمفاهيم وقراءة عوالم تفاعل هذه العوالم المختلفة.

ومن ثم يبين الدكتور سيف أن علم أصول الفقه الحضاري يمارس دورًا مهمًا في تشغيل المنظور الحضاري في الواقع؛ بالانتقال من الإطار الحكمي إلى الإطار الكلي، "وهذا ما قاله ابن القيم عندما قال: الفقه فقهان: فقه في الحوادث الكلية، وفقه في تصفح أحوال الواقع وجزئياته"؛ حيث يهتم بالفعل الحضاري الممتد الذي يرتبط بأحكام كلية، ويتعلق بالسنن. ويستدعي أصول الفقه الحضاري- في هذا الصدد - مجموعة من العمليات المتعلقة بفقه الواقع، وفقه البدائل، وفقه

(1) انظر في ذلك: العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 353.

التزاحم، وفقه الأولويات[1].

إن الفقه الحضاري يبدأ من الاستيعاب الحضاري، للقضايا والقيم والأفكار، من كل الجوانب، من حيث أصلها وأجوائها وملابساتها وتفرعاتها، ثم الإدراك الحضاري لمنزلة قضايا الحضارات بين المقاصد والوسائل، والعام والخاص، والعالميات والخصوصيات، إلى أن يصل هذا الفقه إلى توجيه السلوك الحضاري؛ ليخرج إلى حيز الإفادة العملية فرديًّا وجماعيًّا، وممارسةً في الحياة، وليصل إلى وضع المناهج الحركية الحضارية لسلوك الأمم. "الفقه الحضاري- إذًا - عناصر منظومة متفاعلة من الاستيعاب الحضاري والنظر الحضاري والإدراك الحضاري والسلوك الحضاري"[2].

وتتسع المجالات في هذا الفقه الحضاري؛ فالوجود هو ساحة هذا الفقه، والإنسان هو ركن الفعالية، والعمران هو هيكله ومسعاه.

(1) حوار أجراه موقع إسلام أون لاين مع د. سيف عبد الفتاح حول "فقه الاحتجاج"، متاح على:
http://www.yanabeea.net/details.aspx?lasttype=19&pageid=1222

(2) سيف الدين عبد الفتاح، الفقه الحضاري وأصوله، مرجع سابق.

و: فتاوى الأمة وأصول الفقه الحضاري: الأزمة ومقدمات الحل، مرجع سابق.

مناقشات وتعقيبات

د. علي ليلة[1]

لي تعليق بشأن ثلاث قضايا:

القضية الأولى تتعلق بقراءة التنظير الغربي بوعي، خاصة التنظير الحضاري الغربي. وهذا التنظير ينقسم إلى مستويين أساسيين؛ مستوى الميثودولوجيا (المنهجية)، ولا بأس أن نستفيد من هذا المستوى لتحليل الحضارة، فهو مجموعة من الأدوات التي نستطيع أن نحلل بها بنيتنا الحضارية وأن نكشف طبيعتها ومعالمها. والمستوى الثاني هو المضمون، والخطأ يقع في نقل هذا المضمون. فيمكننا نقل الجانب المنهجي المتعلق بالأدوات التي طورها الغرب، ولكن علينا أن نعي أن المضمون لا يناسبنا.

القضية الثانية تتعلق بمكونات بنية الحضارة، فالمستشار طارق البشري يعرِّف الحضارة بحدها الأدنى وحدها الأعلى، فالحضارة الغربية لا تدعي أنها حضارة إنسانية لأن العالم به أكثر من حضارة. والحضارة لا يمكن أن تقل إلى أن تصل إلى درجة التطابق مع القومية، فالحضارة تلزمها أمة قادرة على التعامل معها وتطويرها. والمكوِّن الثاني في بنية الحضارة هو الدين والمقدس الذي يُشكِّل مرجعية للحضارة، وتختلف الحضارات في امتلاك هذا المكون؛ فهذا المكون قد يسبب فقر الحضارة وعدم قدرتها على إنتاج نفسها، بينما إذا حظي هذا المكون بحضور في الحضارة فهو قادر على إثرائها ومساعدتها على دوران عجلتها

(1) مناقشات الجلسة الثانية من الحلقة النقاشية.

لإعادة إنتاج ذاتها مرة أخرى، حتى ولو كانت الظروف المحيطة بها غير ملائمة؛ لأن نواتها الصلبة مازالت موجودة وقائمة. والمكون الثالث في بنية الحضارة هو الإنسان الذي يمتلك فطرة بناء الحضارة النابعة من الاستخلاف الذي يمثل دفعة إيجابية نحو عمران هذا العالم على أساس من مقاصد الشريعة. والمكون الرابع هو الزمان؛ فالحضارة كائن عضوي يحيا ويموت، إلا أنه ليست كل الحضارات تموت، فهناك مكون يدفع الحضارة للنهوض إذا ما ضعفت.

القضية الثالثة تتعلق بأبعاد الحضارة، والحضارة تكوين شامل أو مظلة لها مركز وتنتشر، وقد يكون هذا المركز جغرافيًّا أو قد يكون معنويًّا؛ فالمعاني يمكن أن تشكل جوهر أو مركز الذات الحضارية. والحضارة تتضمن أبعادًا اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية، ومن ثم فالثقافة جزء من الحضارة تساعد على التواصل الداخلي وإن كانت الثقافة تتجدد بشكل مستمر بينما الحضارة ثابتة، وبقدر ما تكون الثقافة معبرة عن الحضارة بقدر ما يكون دوامها أو تغيرها السريع. والحضارة لابد أن يكون لها مشروع حضاري، وأحيانًا نجد أن المشروع الحضاري يستنفد ذاته، أو أنه لا يُفعَّل، وإن كان من أوجه النقد للحضارة الإسلامية هو تخلف واقع المنتمين إليها إلا أن مشروعها الحضاري المعنوي موجود ويبقى وجود بشر يؤمنون بهذا المشروع ويتحمسون له ومن ثم يستطيعون إعادة الحضارة مرة أخرى.

عبد الرحمن حسام:

لي ثلاث ملاحظات أساسية؛ أولًا: يتضح من خلال العروض أن مفهوم الحضاري له مساحات بالغة الاتساع والاختلاف، فكل مفكر له مفهومه بل والمفكر ذاته ربما يستخدمه بدلالات مختلفة في ذات المقال، فإذا كانت المفاهيم باستعمالاتها وتناولها فأتساءل: هل يجب دائمًا أن نحدد المفهوم بشكل قاطع؟

فإذا كان هذا مفهوم مختلف بشأنه ويستعمل استعمالات مختلفة فهل يكمن الحل ببساطة في أن من يستعمله يوضح ماذا يقصد به في هذا السياق؟

ثانيًا: أشرتم إلى الكامن داخل كل حضارة، وتحدث الكثيرون بأن داخل كل حضارة روح تعم وتظهر في وقت من الأوقات، وقرأت في كتاب عن الحضارة الهندية وعودتها بعد ألف عام. وأشرتم إلى نقطة غاية في الأهمية وهي أن الحضارة الإسلامية تكمن فيها روح تجريدية نهضوية في مفهوم الاجتهاد والتجديد وهذا مرتبط بالمشروع الحضاري لـد. عبد الوهاب المسيري فكان يربطه بمفهوم الجهاد ومفهموم الاجتهاد، وأن الاجتهاد دائمًا هو باب الجهاد، فالإنسان في حاجة لفهم الواقع ويعيد قراءته ليجد مخرجًا قبل أن يعمل وقبل أن يسلك طريق.

وأخيرًا أختم بأنه غريب أن نظل نتحدث عن الاستلاب المفاهيمي، فهذه مرحلة لا ينبغي لنا أن يكون عليها موقفنا هكذا، فنحن نحمل رسالة ولنا دور إيجابي تجاه العالم، فلا ينبغي لنا أن نستسلم ونرضى بموقع المدافع، ونذكر هنا قول د. المسيري "إن مَن لم يملك مشروعًا حضاريًا يتقدم بخطى حثيثة نحو مزبلة التاريخ" وأرجو ألا نكون قد وصلنا إلى هذه المرحلة ويقول ابن الجوزي "إذا استطاع العبد أن يصعد للقمر ورضي بالعيش على الأرض كان ذلك نقصًا في دينه".... وشكرًا.

د. حسن وجيه

تحية للشباب وللمناخ الرائع الذي تتفتح فيه البراعم.. لكن تستوقفني بعض الأمور هنا، أولها يتعلق بتقدير الغرب فأنا ضد فكرة الهجوم المطلق الكاسح. والأمر الآخر يتعلق بالحديث عن أن علم المستقبليات في الغرب مبني على الواقع مخالفًا في ذلك علم المستقبليات عند المسلمين الذي يستند

إلى التاريخ، فهذا كلام غير دقيق فلا يمكن الحديث عن المستقبل إلا من خلال التاريخ. وفي هذه الفترة أعد بحثًا عن القادة والتفاوض، ومما وجدت في الكتابات الغربية كتابات عن صلاح الدين؛ حيث وجدت فيها صورتين لصلاح الدين، وهذا من منطلق استشراف المستقبل؛ فما أهمية دراسة صلاح الدين (تاريخ) بالنسبة للغرب إلا لمنع ظهور مثله في المستقبل، فهناك ندوات عدة تناولت فكر صلاح الدين في عملية التفاوض، وإذا استرجعت منها ما كان مع ريتشارد قلب الأسد- على سبيل المثال - لوجدته عظيمًا يقول له "القدس مدينتنا ولم تحتلوها إلا بسبب ضعف المسلمين عندما كانت بحوزتهم"، وفي صورة أخرى في كتاباتهم عنه نجد أنه ذلك "الكردي المغامر الذي أثبت أن الكفار (المسلمين) استطاعوا التغلب علينا". الخلاصة، لا داعي أن نتعسف في وصف دراسات الغرب بأنها لا تهتم بالواقع أو العكس إنما دراستهم للتاريخ مهمة جدًّا، وقد نستفيد منها وهذا الجدال مهم جدًّا في التعامل معهم وفهم النقطة التي وقفوا عندها وفيما صح لديهم وما أخطأوا فيه، فبدون ذلك لا يمكن أن يكون هناك حوار ممتد نستطيع أن نسهم فيه بمفاهيمنا الحضارية والثقافية ويكون لنا تواجد على الساحة الدولية.

د. محمد هشام:

استفدت كثيرًا من العروض المقدمة، لكن هناك خطوة أخرى مهمة وهي إثارة تساؤلات عن فكر هؤلاء العلماء الأجلاء حول المقولات التي طُرحت من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن إسهام هؤلاء المفكرين لا يمكن أن يُرى بشكل صحيح إلا من خلال دراسة علاقته بغيره أو ما دونه، فأعتقد أن هناك ضرورة لدراسة إسهامات هؤلاء المفكرين على ضوء إسهامات أخرى لآخرين اهتموا بموضوع الحضاري مثل إدوارد سعيد وغيره من الباحثين لنرى نقاط التماثل

والاختلاف، وأرى أن بعض المقولات تتسم بالمبالغة في إظهار قدرات الذات أو بتعميم مفرط مثل "لا توجد حضارة مثل حضارة الإسلامية في تأكيدها على كذا.."، أو أنه "لا يمكن أن تقوم حضارة إلا على أساس مركزية التوحيد".. وأعتقد أن هذا يثير تساؤلات كثيرة فهناك حضارات كثيرة جدًّا قامت ولم يكن التوحيد هو العنصر الجوهري فيها مثل الحضارة الهندية وغيرها. فهل نحن هنا بصدد تأسيس مفهوم حضاري أم بصدد الحديث عن الحضارة الإسلامية؟ فإذا كنا نتحدث عن خصائص الحضارة الإسلامية فهي في حاجة لتساؤلات؛ فهل كانت عقلانية على طول الخط؟ هل اتسمت بالتسامح دائمًا؟ فهناك تعميم في مثل هذه الأشياء أعتقد أنه يحتاج إلى فحص حتى لا نقع في الزهو الشديد بالذات وننكر الجوانب الأخرى. وكما أشار د. حسن أيضًا يجب ألا نتبنى رؤية مضادة تمامًا تجاه الحضارة الغربية وألا نبخس الحضارات الأخرى حقها ونتخذ موقفًا يلغي كل ما عادانا... وشكرًا.

د. زينب الخضيري:

ألاحظ أن أغلب الكلام كان عن الحضارة الإسلامية، ومن يتحدث عن الحضارة الإسلامية (حضارة دينية) فهو يتحدث عما صنعه البشر بواسطة هذا الدين الذي يؤمنون به، وحقيقة الأمر أنه كان علينا الاهتمام بالدين ذاته ودوره في بناء الحضارة، وأرى أنه مما عُرض أن هناك من المفكرين الذين عُرضت أفكارهم من يُعالج الدين صراحة منهم مالك بن نبي وتوينبي اللذان يعالجان الدين صراحة، أما شبينجلر فهو يعالج الفرق بين الثقافة والحضارة، ومالك بن نبي يقول إنه لا تقوم حضارة إلا إذا كان هناك دين تقوم عليه وفي دعوته للنهضة تحدث عن الدور الإسلامي في النهضة بكل وضوح وصراحة، وتوينبي يقول أنه لا يقوم مجتمع إلا إذا كان له دين، وشبينجلر فيلسوف تاريخ وفيلسوف حضارة اقترب من العلاقة

بين الثقافة والحضارة ويرى أن الثقافة إذا انحدرت فهنا تبدأ الحضارة، فطالما أنهم ينتجون ثقافة فلا يكون إنتاجهم للحضارة، وعند التركيز على البناء الحضاري فهنا يبدأ انهيار الثقافة أو توقفها.

أعتقد أنه محمد عابد الجابري يحتاج وقفه طويلة، فيجب ألا ننسى أنه أستاذ فلسفة وأن رسالته الأساسية عن مفهوم العصبية والدولة عند ابن خلدون، إلا أنه علينا تأكيد أن العمل الأكاديمي أمر مختلف عن الفكر وأن الانتقال من الأكاديميا إلى الفكر أمرٌ ليس سهلًا، فعلينا ألا نضخم كل من فيه بادرة إبداع... وشكرًا.

.د. سيف الدين عبد الفتاح:

أعرف أن هؤلاء سيكونون طاقات مبشرة في البحث والعلم إن شاء الله، وقد استمعت لكثير من المداخلات وأظن أننا نتعلم هنا فكرة كنت قد عبرت عنها من خلال العمل على قراءة في عالم الأفكار والمفكرين، وهي ألا ننظر إلى الحضارة الإسلامية بعين الافتخار أو بعين الاعتذار، لكن القضية الأساسية هي أن المفكرين الإسلاميين محصلة لتكوينات وطبقات حضارية غاية في الأهمية وهي فكرة أسميتها السند الحضاري، فينبغي ألا نتكلم عن ابن خلدون- على سبيل المثال - باعتباره نتوءًا في هذه الحضارة، فالسند الحضاري هو ما يجعلنا نرى- مثلًا - المستشار طارق البشري في حروف ابن خلدون أو أن يكتب د. حامد ربيع عن التوحيد، وهذا هو المعنى الذي أفهمه من أن "العلم رحم بين أهله"؛ فهذا الرحم الحضاري له منتجاته المتعددة والمتوالية والمتراكمة في صلة واتصال مستمر، وهذه مسألة مهمة في متابعة هذا الاتصال ومتى ينقطع.

وأضيف مفهومًا آخر تضاف إليه صفة الحضاري وهو "المناولة الحضارية"، فقد تناول أبناؤنا موضوع الحضاري وعليهم أن يتمرسوا في قراءة حضارية لمثل هذه التأليفات والكتابات المختلفة في هذا الإطار. وأظن

أننا حريصون على ألا تمر ندوة أو لقاء إلا ويكون لشبابنا فيه مكان؛ لأن فكرة المناولة الحضارية يجب أن تتم يدًا بيد، وهم اليوم مثلوا معملًا اختباريًّا لما يُسمى بالقراءة الحضارية.

وسأتحدث عن ثمانية مشابهة لما تحدث عنه د. علي ليلة وهي ثمانية تتعلق بمداخل ومسالك بناء مفهوم الحضاري، كيف يمكن أن يُبنى مفهوم الحضاري. بما يُمكّننا من تحويل ذلك إلى مشروع مكمل لمشروع التأصيل الحضاري يمكن أن نعمل فيه بضع سنوات:

أولًا: لابد من وجو خرائط فكرية خاصة فيما يتعلق بتناول مفهوم الحضاري.

ثانيًا: ربط الحضاري بالقضايا الكبرى التي تتعلق برؤية العالم والذاكرة الحضارية، والقضايا الثقافية الكبرى أو المجتمع الأهلي.

ثالثًا: إشكالات المفهوم، وقد تحدث عنها د. حسن وجيه ود. محمد هشام.

رابعًا: دراسة الخطاب الحضاري بين الكتابة الأكاديمية والإعلامية والخطاب السياسي، وهذا مدخل أراه مهمًّا.

خامسًا: مدخل القراءات وهو ما قدّمه أولادنا اليوم، وهو مدخل القراءة الحضارية لكتابات يمكن أن تتعامل مع موضوع الحضارة بشكل أو بآخر سواء كان هذا استنباطًا مباشرًا منهم أو استنباطًا غير مباشر.

سادسًا: إن أردنا تشكيل جماعة علمية تهتم بالموضوع الحضاري فعلى هذه الجماعة أن تُشكل جماعة أفقية من المتخصصين في مجالات مختلفة، وجماعة رأسية تحاول أن تتصل بالأجيال المختلفة التي يمكن أن تجعل من هذا المفهوم مجالًا للبحث الأكاديمي والدراسة.

سابعًا: تسجيل الخبرة الحضارية، فلا يضيع ما سجله أساتذتنا الذين اهتموا

بهذا الموضوع في مجالات معرفية مختلفة من الترجمة والأدب والاجتماع والفلسفة...الخ.

ثامنًا: تسجيل الخرائط الفكرية والتناول الحضاري داخل الحضارة والفكر والثقافة الغربية، وتكمن أهمية ذلك سواءً فيما يتعلق بمداخل الاستشراق القديم أو الحديث أو الأفكار المتعلقة بالغرب الأكاديمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

هذه المسالك الثمانية مهمة في تأسيس مشروع في مفهوم الحضاري حتى إذا ما أردنا الحديث عن الحضاري بعد ذلك نجد لنا مرجعًا يمكن أن نعود إليه في هذا المقام، فهذا العمل الأكاديمي سيحاول على الأقل أن ينقل المسألة من باب الفوضى إلى باب الجدية.

-القسم الرابع

ببلوجرافيا
في المنظور الحضاري الإسلامي وقضاياه
خبرة مركز الحضارة للدراسات السياسية

إعداد وتحرير:

أ.د. نادية مصطفى

مروة يوسف

مراجعة وتنقيح:

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

مدحت ماهر

وفريق مركز الحضارة

المقدمة

المنظور الحضاري الإسلامي - تأسيسًا وتأصيلًا - ليس منقطع الصلة بالواقع القائم أو إمكانيات تغييره، فالأكاديمي والمفكر وأصحاب المدرسة قاموا عليه من منطلق احتياجات واقع الأمة والتحديات التي تواجهها فكرًا وعملًا؛ ومن هنا تأتي الواصلة بين المنظور الحضاري وضرورات مشروع حضاري إسلامي؛ انطلاقًا من ضرورات الوصل ما بين الفكر والواقع، والعلم والعمل؛ تطبيقًا لنظرية "العلم النافع للأمة".

ويُقصد بالمشروع الحضاري الإسلامي عادة: الرؤية والتصور والمخطط الذي يقدمه الإسلام- باستنباط واجتهاد وجهود المسلمين - للإنسانية والأمة الإسلامية من أجل ترسيخ أسسه وقيمه وتحقيق مقاصده وتعاليمه في الأرض، وفي حياة الناس؛ مسلمين وغير مسلمين. وهذا يعني أنه مخطط شامل لمجالات الحياة: الروحية، والمادية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفردية، والثقافية، وفي العلاقات بين الجماعات والدول والأمم، وأن هويته ومرجعيته هي الإسلام عقيدة وشرعة، وأن عماده قيم الإسلام ومقاصد شريعته العليا، بأوسع مفاهيمها التي تستوعب العقل والواقع المعاصريْن، ومجاله الأرض والبشرية، وفي قلبها الأمة الإسلامية... وغايته تجديد الحضارة الإنسانية وفق هداية الرسالة الإسلامية...

ويواجه المشروع الحضاري الإسلامي واقعًا حضاريًّا تهيمن عليه المركزية الغربية، وتدفع باتجاه سيادة مشروعها المادي والحيلولة دون بروز مشروعات حضارية أخرى تنافس هذه الهيمنة الحضارية الغربية، كما يواجه واقعًا إسلاميًّا غير متوائم من حيث التحديات والعقبات والمعوقات التي تأتي من داخل الحالة الإسلامية ومن اختراق الخارج لها.

وقد كان أهم هذه التحديات ما تشهده الأمة الإسلامية من تجزئة وتفرقة، ومن تخلف أمام الآخرين في معظم المجالات، ومن تبعية وفقد الاستقلال والإرادة.. هذا فضلًا عن حالة الازدواجية الفكرية والثقافية الكبرى، بين من يؤمنون بالذات

وقدرتها على التجدد الحضاري، ومنها الاستفادة من الغرب، وبين من يدعون لقطيعة تاريخية مع التراث والتاريخ والحضارة الإسلامية، والانطلاق من حيث انتهى الآخرون بفلسفاتهم وقيمهم وليس فقط صناعاتها وأفكارهم العملية. ولهذا فإن المشروع الحضاري الإسلامي يتحرك حركتين في آن واحد: حركة تتعلق بتجديد الذات وإعادة تشييدها فكرًا أو أوضاعًا أو بالأحرى: إزالة معوقات التجدد الحضاري الذاتي، وحركة تتعلق بالتفاعل مع الغير، استفادة واستقلالًا حضاريًّا.

والمستوى الحضاري للمشروع يعني أنه عريض المسار؛ وليس مشروعًا سياسيًّا وحسب منقطعًا عن الاجتماعي أو الديني الروحي، فهو ليس مشروعًا فكريًّا أو نظريًّا أو ثقافيًّا وحسب، بل هو كذلك مع الحركة في المجتمع والسياسة والسوق والعلاقات الخارجية والدبلوماسية وغيرها.. هو مشروع جامع بكل ما في الكلمة من معنى، بل إن الجامعية هي خاصيته الكبرى، وميزته الأساسية، في مقابل صراع الثنائيات الذي تقوم عليه الحضارية الغربية المعاصرة، وتعمل على تصديره وتسويقه عالميًّا؛ ومن ثم يعانيه العالم اليوم.

وكشأن سائر المشروعات العلمية والفكرية التي تتأسس وتنمو ضمن مشروع حضاري أوسع، تأتي قضية العلاقة بين التأصيل الفكري والعلمي من جهة والتفعيل الحركي في سائر المجالات من جهة أخرى، على رأس إشكاليات المشروع ومهامه لإحداث النقلة النوعية في الفكر والواقع. ولقد عبرت خبرة مركز الحضارة على هذا التدرج والجمع بين التأصيل والتفعيل؛ التأصيل لمنظور حضاري، والتفعيل لمشروع حضاري للتغيير.

فالمشروع الحضاري الإسلامي - وخاصة في شقه السياسي - هو فكري بالأساس، وضمن مرحلة "إسلامية المعرفة" ابتداء ثم مرحلة المنظور الحضاري لاحقًا بحثًا عن الأسس النظرية والأصول المعرفية للسياسة في الإسلام، كان التأصيل عنوان الجهود الأولى لمدرسة المنظور الحضاري. وجاءت جهود د. حامد ربيع ود. منى أبو الفضل وغيرهما، وتأسيسات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام تؤكد هذه الحقيقة والممارسة: التأصيل أولًا؛ سواء بتجميع جهود التأصيل، أو بالعمل البحثي والعلمي التأصيلي المباشر؛ وإذا كان أصل الإسلام (الكتاب والسنة) متاحًا ومعطاءً

في هذا المضمار لكل باحث، فإن التراث الإسلامي الشاسع، والجهود الفقهية والشرعية الحديثة والمعاصرة كانت قناة أساسية وضرورية لهذا التأصيل.

لكن مما يجب الإشارة إليه أن الانتقال من تأصيل الفكر إلى تفعيله في دراسة القضايا الواقعية والإشكالات العملية وصولًا لتأسيس مشروع حضاري للتغيير في الوطن والأمة والعالم؛ لم يكن انتقالًا خطيًّا أو تراتبًا زمنيًّا محضًا، فالتداخل والتقاطع هو أساس العلاقة بين التأصيل والتفعيل، فالدراسات التي تكشف عن أصول الرؤية والمنظور الحضاري في التصور الإسلامي، لا تكتمل إلا بعد اختبارها في الدراسات المتعلقة بقضايا الأمة والدول والجماعات؛ ومن ثم يعود الباحث من مقام التفعيل إلى إعادة النظر والمقارنة بين التأصيلات والتنظيرات لتطويرها أو تصحيحها... وهكذا تتضافر هذه العمليات في تجديد المنظور برمته.

ولهذا سوف يلاحظ القارئ أن كثيرًا من الجهود التأصيلية لم تأتِ منفردة أو منفصلة عن تناول القضايا الواقعية وتفعيل التنظير في البحث؛ فقضايا، مثل بناء المفاهيم، والعلاقات مع الآخر، وحوار الحضارات، والعولمة، والخطاب السياسي، والخطاب الديني والعلمانية والجماعة الوطنية وغيرها... اشتملت على تأصيلات تمهد للتناول المنهجي والبحثي؛ ومن ثم التعامل العملي.

لقد واجهت فلسفة المنظور الحضاري انتقادًا ورفضًا من حيث أسسها المعرفية وأحقية مثل هذا المنظور في الدخول إلى دائرة العلم الاجتماعي الحديث، وأن تكون له نظرته النقدية لأسس وفلسفة هذا العلم في طبعته الوضعية العلمانية الغربية. جاء هذا النقد والرفض بأشكال متنوعة ومن منطلقات مختلفة، على غرار النقد الذي تم توجيهه إلى فكرة "إسلامية المعرفة (راجع مشروع تقويم إسلامية المعرفة: الجزء الأول من هذا الكتاب).

فعلى سبيل المثال، انتقد بعضهم فلسفة المنظور الحضاري الإسلامي عامة؛ بحجة أنه يستبدل بأحادية العقل الغربي أحادية الشرق أو الإسلام (راجع: ندوة "الحضاري: المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية": الجزء الثالث من هذا الكتاب)، ولم يكن هذا النقد في محله إذ قامت جهود التنظير والتأصيل للمنظور

الحضاري على أساس "المقارنة" والإصرار على التعاطي أولا مع المنظورات السائدة النابعة من المركز الغربي وأصدائها المدافعة عنها في العالم العربي والإسلامي، بالإضافة إلى الانطلاق من الأصول والتراث الحضاري الإسلامي (راجع: نحو جماعة علمية من منظور حضاري إسلامي: الجزء الثاني من هذا الكتاب)، على نحو ما تؤكد كافة دراسات هذا المشروع.

ومن ناحية أخرى، فمن الجدير بالذكر أن هذه المدرسة العربية الإسلامية كانت سباقة في الإشارة إلى ضرورة تطوير منظورات علمية مقارنة من دوائر حضارية خارج النطاق الغربي المهيمن. فالحديث عن "منظور" أو "منظورات حضارية" ليس مقتصرًا على الدائرة الإسلامية، فلقد شهد العقدان الماضيان تصاعدًا واتساعًا في مراجعة ونقد حالة العلوم الاجتماعية بعامة والعلوم السياسية بخاصة، والدعوة إلى التعددية في المنظورات التي تتنافس على التنظير داخل العلم، وتراعي المعطيات الحضارية المتنوعة، وكذلك الدعوة إلى تفكيك العلاقة بين الحداثة العلمانية وبين العلم الحديث de - secularization of Social Sciences، (راجع: أميرة أبو سمرة، مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية، رسالة دكتوراه، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2014).

ولكن - وبالرغم من هذه الجهود المتزايدة - وبالرغم من التفاعل مع المنظورات الغربية من قِبل الآخرين، وأن حالة مراجعة العلم فتحت مجالًا للنقاش مع الأنساق المعرفية والمنظورات العلمية المتقابلة؛ إلا أن الانفتاح المتبادل لا يزال ضعيفًا جدًّا.. فالمراجعات الغربية لا تزال عامة ولا تتحاور مباشرة مع تنظيرات وتطبيقات منظور علمي من خلفية حضارية إسلامية، وكذلك كثير من الجهد في المنظور الحضاري يحتاج إلى الحوار المباشر مع المنظورات الأخرى. ولعل في مثل هذه الدراسة ما يساعد على ذلك!

ومنذ قامت الثورات العربية أواخر 2010 ومطالع 2011 وأظهرت ثقل الوزن النسبي للفكر الإسلامي وللحركات ذات المرجعية الإسلامية، والحديث يجري في مصر والأمة عن ماهية المشروع الحضاري الإسلامي (ما هو؟ أين هو؟..الخ). وعلى الرغم من طول العهد بهذا المفهوم والمشروع ومضامينه الفكرية والحركية، وضخامة

ما كُتب فيه وكُتب عنه، وما مورس فيه وما تمت مواجهته به، فيبدو أن قطاعًا كبيرًا من المصريين والعرب والمسلمين لا يزال بعيدًا عن فهم ماهية هذا المشروع أو التعرف على أسسه ومقوماته، ومنطلقاته، وغاياته، وأن كثيرًا من الخواص والعوام، من المثقفين والناشطين، لا يعرفون عنه إلا ما يقال عنه من قِبل خصوم أو غير مستوعبين له.

كثرت حول المشروع الحضاري الإسلامي- بسعته وعمقه، وكثرة تفاصيله وتداخلها وتعدد القوى والمجالات المعبِّرة عنه - الأقاويل والمفهومات الخاطئة وغير الدقيقة وخاصة منذ الانقلاب. جرى التعامل معه بمنهج الانطباع لا الاطلاع، والدعاية لا الدراسة، والصراع السياسي لا التناول الفكري. ومع ذلك فثمة قطاع كبير من الناس ومن المثقفين - وبالأخص من الشباب بكل فئاته وتوجهاته - يطرح تساؤلات جادة عن هذا المشروع: حقيقته، وجوده، مضامينه، إشكالياته، أطروحاته المختلفة عن غيره، قدرته على الحضور والتجديد في الواقع السياسي والعام لمصر والأمة، والمنافسة مع الرؤى المحلية والعالمية.

وثمة دوافع ومبررات عديدة للحديث عن المشروع الحضاري اليوم ومحاولة إضاءة بعض جوانبه أمام الناس. لعل في مقدمتها: قضية الذاكرة الحضارية التي يجب تجديدها وإنعاشها في العقل المسلم المعاصر؛ بإيقاظ وعيه عن الأمة ومجالها الحيوي، وتجليات حضورها عبر الزمان (التاريخ) والمكان (العالم). ويرتبط بذلك قضية الهوية؛ التي هي في منظور الحضارة الإسلامية جامعة غير مانعة، مستوعِبة لا مستبعِدة، محرِّرة لا مستعبدة. هوية تتصالح فيها الهويات الفرعية والمتنوعة، بل المختلفة أيضًا، ورغم أنه لا يقوم مجتمع على أقلية ولا على هويات الأقليات، لكن النموذج الحضاري الإسلامي استوعب المِلل والنِحل والأعراق والأجناس بغير تمييز أو عصبية.

المشروع الحضاري الإسلامي اليوم على المحك فيما يتعلق بقضية المرجعية التي اشتبكت مع قضية الديمقراطية في نظم حكم الأمة، وأصبح المطروح- بفعل القوة الغاشمة - ديمقراطية بلا إسلاميين، ديمقراطية تستأصل الإسلامي، ديمقراطية بغير مرجعية الأمة. وواضح ما في هذا من تعارض وتناقض ذاتيين كبيرين؛ إذ المرجعية هي الثقافة السائدة في الأمة، ولاشك أنها ثقافة إسلامية تصورات وقيمًا وأنماط عيش وسلوك، والديمقراطية هي التعبير عن الإرادة السائدة أو الغالبة ومن ثم فلا ديمقراطية

حقيقية بغير مرجعية حقيقية، ولا مرجعية حقيقية بغير ديمقراطية حقيقية إلا باعتماد منطق مختلف هو منطق القوة الغاشمة والإكراه والقهر سواء السلطوي أو المعنوي.

يفكك المشروع الحضاري هذه الإشكالية ويقدم فيها مقطوعة من الرؤى تتعلق بقضايا: الجامعية والجماعات الوطنية داخل الأقطار في إطار ارتباطاتها، وامتداداتها في المجال الحيوي للأمة، ومراعاة الخصوصيات الثقافية والديموغرافية والسياسية، والشرعية وعلاقات نظم الحكم بتطلعات الشعوب ومصالحها واحتياجاتها المتجددة، وقضية الفاعلين وبناء استراتيجيات حفظ كيان الأمة، والتنمية المستدامة المتكاملة، واستراتيجيات التعاون والتكامل، وبناء المستقبل.

ويرتبط ذلك بقضية تفعيلية أساسية؛ هي قضية المؤسسية وبناء المؤسسات الفكرية والبحثية والتوعوية والتثقيفية والتنموية وغيرها.

وبداية من المعلوم أن هذا المفهوم وذلك المشروع (الحضاري الإسلامي)، بفكره وحركته، لا يقتصر على قُطر من الأقطار، ولا على تيار فكري معين دون غيره، ولا على فصيل سياسي أو حركي بعينه؛ بل هو مشروع تأسس ونما وتطور بطول الأمة وعرضها، وبتنوع روافد وميادين العمل، وباجتهادات ورؤى غاية في التنوع، ضمن إطار من الثوابت المجمَع عليها التي تمثل هوية هذا المشروع وجوهره الراسخ. وفي إطار التنوع في الوحدة، والوحدة في التنوع تتجلى أهم خصائص وملامح هذا المشروع.

يمكن عرض هذا المشروع من زوايا مختلفة ومداخل متعددة، وكل منها يعطي تصورًا متميزًا يمكن أن يكون وافيًا أو لا يكون كذلك. ومن ثم يجب أولًا رسم خارطة المشروع الكلية، ثم توضيح الغاية من عرضه، وزاوية النظر التي نتبناها، والتي بناء عليها يتبين أن العرض له وعليه.

ومن ناحية أخرى: يعتبر مركز الحضارة للدراسات السياسية واحدًا من المؤسسات التي عنيت بهذا المشروع الإسلامي الحضاري، وانصبت جهوده العلمية منذ تأسيسه على دراسة أبعاده على أكثر من مستوى: التأسيس، والتنظير، والمنهاجية، تاريخًا، وفكرًا، ومؤسسات وقضايا، وواقعًا. وذلك في إطار من التفاعل مع الخبرات المقارنة العالمية: النظرية والتطبيقية. واشتملت المادة التي توفرت لدى المركز حول المشروع

في مادة علمية مكتوبة منشورة بصور مختلفة في إصدارات المركز[1]، ومادة علمية مرئية تمثل فعاليات وتفاعلات مهمة ضمن تفاصيل هذا المشروع.

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن ثمة خبرة مهمة سبقت تأسيس مركز الحضارة وأسهمت في وضع أساسات المنظور الحضاري في العلوم السياسية؛ فكرة ومسيرة؛ ألا وهي خبرة قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة منذ نهاية الستينيات ومطالع السبعينيات. وتعود هذه الخبرة إلى جهود الأستاذين الكبيرين: أ.د. حامد ربيع - رئيس قسم العلوم السياسية والعالم الموسوعي وعمدة التنظير السياسي العربي ومجدد الفكر السياسي الإسلامي في الأكاديميا العربية والمصرية، وكذلك أ.د. منى أبو الفضل- الأستاذة الجليلة التي كشفت عن هذا المستوى من البحث والنظر المتعلق بالمنظورات داخل علم السياسة وأهمية أن يطرح الفكر والتأصيل الإسلامي المتصل بعلم السياسة تصوره ورؤاه حول المنظور العلمي للسياسة من منطلق إسلامي حضاري... وهي صاحبة صك المقولة (المنظور الحضاري في العلوم السياسية)، والذي كللته بمشروع "التأصيل النظري للدراسات الحضارية" - والذي سيلي بيان ذكره في أجزاء هذه البيلوجرافيا - والذي صدر في سبعة أجزاء، وعلى يديها تشكلت نواة مدرسة علمية وبحثية أخذت تتسع وتتوالى أجيالها داخل الأكاديميا المصرية إلى اليوم... فقد نبه الأستاذان إلى أهمية هذا المجال، وإلى مستلزمات تأسيسه وتأصيله، وإلى مقدمات ومقومات في التنظير له وفيه؛ مصادر، ومنهجية، ومداخل، ومفاهيم، وموضوعات أجدر بالتناول.

يقوم مركز الحضارة على أمرين مهمين؛ أولهما: حمل الهمّ وتشكيل الاهتمام، بالتوجه إلى قضايا التأصيل والتجديد العلمي والفكري، وإلى دوائر العناية والرعاية وفي قلبها دائرة الأمة وحضارتها وتجددها الحضاري ومشروعات نهوضها. والأمر الثاني: هو حفظ استمرارية وتراكمية العمل من خلال الإطار المؤسسي والأداء

(1) وهناك دوائر أخرى منها: قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، ومركز الدراسات المعرفية، وجمعية دراسات المرأة والحضارة، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة، ومركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، وأعمال أساتذة تعاونوا مع مركز الحضارة للدراسات السياسية وينتمون للمدرسة.

الجماعي، ولاشك أن الاستمرارية هي شرط الفاعلية.

ما يقدمه المركز وبعض من الرموز والدوائر التي هو على اتصال بها، يمثل مستوى ووجهًا وزاوية من زوايا هذا المشروع الكبير، على المستوى العلمي والفكري دون الحركي، بحكم طبيعته، وطبيعة التخصص، وغاياته وإمكاناته. لا يقلل هذا من قيمة المسارات والقوى الحركية ضمن المشروع الحضاري الإسلامي، والتي تعمل على تحقيقه على الأرض وتطبيقه في واقع الحياة بمختلف مجالاتها، ولكنه يعبر عن الوجه الذي يقوم عليه المركز والتيار الفكر الحضاري الذي ينتمي إليه ضمن آفاق المشروع الحضاري الكبير.

ولاشك أنه لما قامت الثورات في الوطن العربي، تطورت العلاقات بين المسارات النظرية والمسارات العملية، بين الفكري والحركي، بين المنهج والممارسة، وأدرك الجميع أن واحدًا من أسباب فشل التطبيق في هذه الفترة القصيرة الماضية هو الفجوة والمباعدة بين هذين الجناحين؛ ومن ثم فإن درس الثورات هو الوصل، كما أن درس الثورات المضادة هو الحذر من العودة إلى الفصل.

وسوف يتم عرض أعمال المنظور الحضاري خاصة أعمال مركز الحضارة للدراسات السياسية على ست مستويات، وهي: المستوى التمهيدي وهو مقدمات أساسية في تأسيس المنظور الحضاري، المستوى الأول ويطرح الرؤية الكلية للمشروع من خلال عرض بنية المنظور الحضاري من النموذج المعرفي إلى المنهجية، والمستوى الثاني من بنية المنظور الحضاري عن المفاهيم والقضايا الفكرية بين التأصيل والرؤى المقارنة، أما المستوى الثالث وسيعرض المستويات الكلية والجزئية للمنظور الحضاري من واقع المشاريع البحثية، والمستوى الرابع يستعرض قضايا مصرية بين الوطن والأمة والعالم قبل وبعد ثورة 25 من يناير، أما المستوى الخامس والأخير ففيه تجارب وخبرات العمل التثقيفي والتدريبي والمشاركة في التغيير الحضاري.

مقدمات أساسية:

تأسيس المنظور الحضاري

لم تأتِ فكرة المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية من فراغ، بل سبقتها مقدمات مهمة تتعلق بالتجديد في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم والمنهاجية البحثية العامة. فقد أدت الأزمة الفكرية التي عصفت بالأمة في القرنين الأخيرين إلى تجدد الوعي بالتصور الإسلامي للمعرفة والعلم والمنهج، والتراث العلمي والفكري الإسلامي في مقابل ما جدَّ على فلسفة العلوم في الغرب من تنظيرات وتطويرات خاصة في ظل مقولات الوضعية والمادية والجدلية التاريخية والعلمانية والفصل بين الغيب والشهادة وبين الديني والدنيوي. لقد نشأت الأكاديميا العربية والإسلامية الحديثة في كنف حالة استعمارية واستشراقية وحالة استيراد واستهلاك مباشر للمنتج الغربي في نظرية المعرفة والمناهج والمضامين في كافة أفرع العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية بدعوى عالمية هذا المنتج. انشغل مفكرو ومثقفو العالم العربي والإسلامي بالصراع مع من يعادون التراث ويرمون العقل الإسلامي بكل النقائص ويدعون لتبعية شاملة للغرب؛ كي تتأخر جهود البناء والإبداع والتجديد في هذا المضمار.

لقد جاءت مقولة ومدرسة (إسلامية المعرفة) التي رعاها المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1983 - ...) لتواجه هذه الأزمة الفكرية بطرح يجمع بين الحُسنيَيْن والواجبَيْن: قراءة الكتاب المسطور (الأصول المرجعية وما ينبثق عنها من اجتهادات)، وتدبر الكتاب المنظور (الوجود والواقع والمجالات الحياتية). هذا الجمع بين القرءاتين لم يكن بالأمر الهيِّن، فالعين الناظرة في الواقع تجد أن نظارة الغرب بفلسفته ورؤيته للعالم مفروضة عليها بحكم سيادتها على الفكر العالمي، بينما العين المتطلعة إلى التراث الإسلامي وأصوله تلقى صعوبات جمة في مراحلها المختلفة. وقد قامت جهود متنوعة تمثل خبرة مهمة في هذا المضمار؛ حللت الأزمة الفكرية، واستخلصت الأسس الإسلامية للنموذج المعرفي والنموذج الإرشادي (المنظور) في الحياة وفي

العلم Islamic Epistemology ومهدت الأرضية لقضية المنظور العلمي في الحقول المتعددة ومنها حقل العلوم السياسية بأفرعه. ولقد قام مؤسسو ورموز المعهد العالمي للفكر الإسلامي (أ.د. إسماعيل راجي الفاروقي، وأ.د. طه جابر العلواني، وأ.د. عبد الحميد أبو سليمان) بدور كبير في هذ الصدد.

وتعتبر جهود الأستاذين الكبيرين الراحلين: د. حامد ربيع في الفترة (1970-1987) ود. منى أبو الفضل في الفترة (1975 - 2007)، في قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعةالقاهرة، نقلة كبرى في وضع منهاجية العلوم السياسية على هذا الطريق: استيعابًا، ومراجعة ونقدًا، وتواصلًا مع الأصول الإسلامية وتراثها، وفتحًا لباب الاجتهاد والتجديد في ذلك. وفي رحم هذا التجديد الذي قام عليه الأستاذان الرائدان تولدت فكرة المنظور الحضاري المقارن؛ سواء في تنظيرات د. حامد ربيع لمفهوم السياسة بين الخبرات الحضارية، أو مراجعاته لتراث السياسة في النماذج الحضارية التاريخية والحديثة، أو تطويره لنظرية القيم، أو مدخله الرصين إلى التراث السياسي الإسلامي مصدرًا لمعرفة وحركة سياسية معاصرة، أو في تنظيرات منى أبو الفضل للمنظور التكاملي: الحضاري التنموي، في دراسة النظم السياسية العربية، وتطويرها لمقولة الأنساق المعرفية المتقابلة بين الشرق والغرب، ومقولة الأمة القطب، أو مساهمتها المهمة عن مصادر التنظير السياسي الإسلامي: مقومات ومقدمات.

وبناءً عليه سارت عملية تشييد المنظور الحضاري في أفرع العلوم السياسية قُدمًا على أيدي جيل آخر، راجع إشكاليات البحث والتدريس، وأعد المشروعات والدراسات العلمية من هذا المنظور المقارن، سواء في العلاقات الدولية، أو النظرية السياسية، أو الفكر السياسي الإسلامي وغير الإسلامي، أو قضايا النظم السياسية، الأمر الذي جذر الفكرة داخل العلم من جهة ومكن لها أن تفرع وتثمر في دراسات عليا وبحوث عديدة، فرضت على الساحة التساؤل عن (مفهوم الحضاري) بين الرؤية الإسلامية وغيرها من الرؤى الغربية والعلمانية.

وإذا كان التركيز في هذا المشروع على ما قدمته هذه المدرسة، فمن الواجب التنويه به، إن هذه المسيرة قد دعمها عدد من المؤسسات والهيئات ومراكز البحث المتنوعة؛ على رأسها: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، ومركز الدراسات المعرفية ومركز الحضارة للدراسات السياسية، فضلًا عن جامعات في الشرق والغرب... والتي أسهمت بصور مختلفة في تأسيس دراسات المنظور الحضاري وإنضاجها.

وفيما يلي عدد من الدراسات والبحوث التي تلقي الضوء على هذه المقدمات التأسيسية.

أ) ما قبل المنظور: مدرسة إسلامية المعرفة وأزمة فكر الأمة:

- د. عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، (القاهرة: دار الهادي، 2003).
- د. إسماعيل راجي الفاروقي، عبد الوارث سعيد (مترجم)، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، (الكويت: دار البحوث العلمية بالكويت، 1983).
- د. طه العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، (القاهرة: دار الهادي، 2003).
- العدد الأول من مجلة إسلامية المعرفة، (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).
- د. جمال الدين عطية، إسلامية المعرفة... الخبرة والمسيرة، (القاهرة: دار الفاروق للاستشارات الثقافية، 2009).
- د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، (الجزء الأول: تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن[1])، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).
- د. أماني صالح، قراءة في مفهوم إسلامية المعرفة داخل التيار الأساسي للمعهد،

(1) يتضمن خريطة إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي عن إسلامية المعرفة في مجالات: التراث، الفكر الغربي، بالإضافة إلى الدراسة التقويمية.

في: د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

- د. علي جمعة، د. سيف الدين عبد الفتاح، إسلامية المعرفة وأصول الفقه الحضاري: ورقة عمل وخطة للتأصيل، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م).

- د. عبد الوهاب المسيرى، إسلامية المعرفة والنموذج المعرفي، (ورقة غير منشورة).

- د. منى أبو الفضل، إسلامية المعرفة وفقة الواقع، (ورقة غير منشورة).

- د. طه العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

ب) التعريف بجهود التأسيس[1]:

1- د. سيف الدين عبد الفتاح (مراجعة وتحقيق)، د. حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007). (جزءان)

2- د. سيف الدين عبد الفتاح، أمتي في العالم- أمتي والعالم: حامد ربيع عالم حمل هم الأمة في عقله (في) أ.د. نادية مصطفى، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح (تحرير): أمتي في العالم (حولية قضايا العالم الإسلامي)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1999م).

3- د. عمرو حمزاوي، د. حسن نافعة (محررون)، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج (أعمال ندوة قسم العلوم السياسية القاهرة 30-29 يونيه 2003 بعنوان "احتفالية حامد ربيع")، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2004).

4- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم

(1) وساهم فيها أساتذة آخرون من جماعة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية الذين اهتموا بموضوعات الإسلام والسياسة من خارج المنظور، منهم على سبيل المثال: د. عز الدين فودة، د. حورية مجاهد، د. علي الدين هلال، بالإضافة إلى أساتذة من أقسام العلوم السياسية الأخرى في الجامعات المصرية سواء من داخل المدرسة أو من خارجها.

(محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (2): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، (القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2011).

5- د. نادية محمود مصطفى، بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (2): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، (القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2011).

ج) بناء المنظور الحضاري:

1- د. نادية محمود مصطفى: بناء المنظور الحضاري في العلوم الاجتماعية والإنسانية، في: نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم (تحرير)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (2): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، (القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2011).

2- د. سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، (الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، سبتمبر 2002).

3- د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، بحث مقدم إلى مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) فبراير 2007، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد. ومنشور (في): د. أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية (الجزء الثاني)، (القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، 2010).

4- د. نادية محمود مصطفى، من خبرة تطوير منظور حضاري في العلوم السياسية،

في: د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، (الجزء الثالث: الحضاري: المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدى نماذج فكرية معاصرة)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

5- د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، سنة 2009.

6- نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي (سلسلة الرسائل الجامعية (6))، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993) (الجزء النظري).

7- أميرة أبو سمرة، مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية (رسالة دكتوراه)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2014) (الفصل الثاني).

8- ماجدة إبراهيم، مستويات جديدة للتحليل في العلاقات الدولية: دراسة في اتجاهات نظرية (رسالة ماجستير)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2015) (الفصل الثالث)

د) مفهوم الحضاري من رؤى مقارنة:

1- د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، (الجزء الثالث- الحضاري: المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدى نماذج فكرية معاصرة)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

2- د. سيف الدين عبد الفتاح، العملية الاجتهادية وأصول الفقه الحضاري.. دراسة في سياقات المدخل المقاصدي، موقع مجلة الإحياء، http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5795

3- المستشار طارق البشري، التجدد الحضاري، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

4- د. سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الحضاري؛ (في) أ.د. نادية محمود مصطفى، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: غزة بين الحصار والعدوان، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، العدد التاسع، 2010).

5- د. سيف الدين عبد الفتاح، المشروع الحضاري الإسلامي للتغيير: سيرة ومسيرة، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، منتدى القانون الدولي، 2011).

6- د. نادية محمود مصطفى، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي.. دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة؛ (في): أ.د. نادية محمود مصطفى، د. هبة رءوف عزت (محرران)، مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية، الجزء الأول، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الخرطوم: منتدى النهضة والتواصل الحضاري، 2011).

المحور الأول

في بنية المنظور الحضاري (1)

الرؤية الكلية للمشروع:

من النموذج المعرفي إلى المنهجية

تتمثل اللبنات الأولى للمنظور الحضاري الإسلامي والمقارن في علوم الاجتماع والإنسان فيما يعرف بالرؤية الكلية. والمقصود بالرؤية الكلية التصورات الأساسية للباحث عن الظاهرة الكونية والإنسانية والاجتماعية، وتعريفاتها التي يتبناها للعلاقة بين الكون والحياة، والغيب والشهادة، والطبيعة وما وراءها، والمادة والمعنى، والمصلحة والقيمة، والعالم والأمم، وموضع الإنسان من كل ذلك. وينبثق عن هذه التصورات الكلية مكونان مهمان وأساسيان: ما يسمى برؤية العالم الممتدة من الوجودي وحتى السياسي، وكذلك النسق أو النموذج المعرفي؛ الذي يعني ما قبل العلم وتعريف الباحث للمعرفة والعلم وغاياتهما ووسائلهما والطرائق المختلفة لتحصيلهما.

فرؤية العالم أو The World View أو Weltanschauung هي التصور الواصل بين الاعتقادات الكبرى من جهة والعمران البشري والاجتماع الإنساني من جهة أخرى، وهي التي تفرق بين رؤية مؤسسة على الاعتراف بالدين والإيمان الواصل بين الدنيوي والأخروي، وبين المادة والمعنى، ورؤية أخرى وضعية علمانية تكتفي بالمادي والمحسوس وتنكر ما عداه. وهذه الرؤية هي التي تشكل النظارة التي ينظر بها الباحث أو الإنسان إلى المعمورة وأهلها وأصول العلاقات بينهم، والحق فيها والباطل، والثابت فيها والمتغير، ومجالات المشترك الإنساني فيها ومن ثم التعاون والتضامن، ومجالات الاختلاف والتدافع بالتكامل أو التنافس، أو مجالات الاستبعاد والاستقطاب.

ويأتي النموذج المعرفي ليبني على كل ذلك نظرة خاصة في المعرفة، يتميز فيها النموذج الإسلامي بالجامعية والوصل بين ما تراه النماذج المعرفية الأخرى ثنائيات متعارضة ومتناقضة؛ بين مصادر المعرفة من التراث ومن العصر، ومن العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، ومن الواقع ومن الفكر، ومن العقل والنقل،.. ليمهد ذلك لعمليات تطوير مداخل النظر والتناول وتطوير مناهج البحث والتحليل والتعامل العلمي مع الظواهر. وقد اتسمت دراسات النموذج المعرفي بالمقارنة،

انطلاقًا من طرح د. منى أبو الفضل عن الأنساق المعرفية المتقابلة، وأثرها في علوم الأمة والعمران كما اعتادت أن تسميها.

وفي هذا الإطار قطعت دراسات المنظور الحضاري الإسلامي أشواطًا مهمة في تطوير مداخل النظر من قبيل: مدخل القيم، ومدخل السنن، ومدخل إعادة بناء المفاهيم، والمداخل المتعلقة بالتاريخ: الأنماط التاريخية، النماذج الحضارية والتاريخية، ومن أهمها وأبرزها المدخل المقاصدي الذي اتسع التنظير له ليشمل عددًا كبيرًا من الدراسات التأصيلية والتطبيقية. عبَّرت هذه المداخل وغيرها في مجموعها عن تطور منهاجي مهم، وإضافة إبداعية في مناهج البحث العلمي ما يمكن أن يوصف بالمنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى طورت مقولات منهجية في حقولها المعرفية تشكل أسس منظور حضاري مقارن داخل العلم الاجتماعي الحديث لا خارجه.

وفيما يلي جزء أول- بعد المقدمات- يتضمن أهم الدراسات المعبرة عن بنية المنظور الحضاري المقارن بدءا من الرؤية الكلية، فالنموذج المعرفي الإسلامي وخصائصه، فالمنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية (وخاصة: العلوم السياسية)، ومداخل علوم شرعية تفيد في دراسة الظاهرة الواقعية، فضلًا عن المداخل التي تم تطويرها من المعين الفكري والحضاري الإسلامي لتطوير علوم الاجتماع أو علوم الأمة والعمران.

أولًا: النماذج المعرفية المتقابلة وخصائص النموذج الإسلامي:

1- د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس، 1996.

2- د. عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، 1996.

3- د. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (الجزء الأول)، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993).

4- د. عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008). بالإضافة إلى حلقة نقاشية أعدها مركز الحضارة للدراسات السياسية حول الكتاب في نوفمبر 2009.

5- د. نادية محمود مصطفى، الرؤية الكونية القرآنية: وحدة المصدر ووحدة التنوع، دراسة مقدمة إلى مؤتمر الإجماع والوعي الجمعي: فقهًا وسلوكًا وروحًا وثقافةً، الذي نظمته مجلة حراء بالتعاون مع ياني أمتي، في استانبول 26-27 مايو 2013.

6- د. فتحي حسن ملكاوي (محرر)، نحو نظام معرفي إسلامي (أعمال الحلقة الدراسية التي عقدت في عمان/ الأردن يومي 10 - 11 يونيو 1998م)، سلسلة المنهجية الإسلامية رقم (16)، (الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م).

7- د. طه العلواني، الجمع بين القراءتين.. قراءة الوحي وقراءة الكون، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006).

8- إسماعيل راجي الفاروقي، السيد عمر (مترجم)، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، (القاهرة: مدارات للنشر والتوزيع، 2014).

9- مجلة إسلامية المعرفة، عدد خاص عن "رؤية العالم"، العدد (43-42)، 2005-2006، والعدد 45، (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الحادية عشر، 2006).

10- د. سيف الدين عبد الفتاح، رؤية العالم عند الأستاذ الإمام: دراسة تحليلية نقدية، في: إبراهيم البيومي غانم، وصلاح الدين الجوهري (محرران)، أعمال مؤتمر الإمام محمد عبده.. مائة عام على رحيله، (مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني ببيروت، 2006).

11- د. سيف الدين عبد الفتاح، الإسلام والعولمة: رؤيتان للعالم قراءة معرفية ومنهجية، ضمن: د. منى أبو الفضل ود. نادية محمود مصطفى (تحرير)، مشروع

"التأصيل النظري للدراسات الحضارية"، (دمشق: دار الفكر، 2008). (العدد السابع)

12- د. سيف الدين عبد الفتاح، رؤى العالم والإنسان: وثيقة التنوع الثقافي الخلاق وحقوق الإنسان الثقافية: رؤية نقدية تحليلية مقارنة من منظور إسلامي، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. محمد شوقي (تنسيق علمي وإشراف)، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق قراءة جديدة، (القاهرة: دار عين، 2010).

13- د. سيف الدين عبد الفتاح، المشروع الحضاري العربي الإسلامي للتغيير: سيرة ومسيرة وسيرورة: ورقة عمل ورؤية، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، منتدى القانون الدولي، 2011).

14- د. سيف الدين عبد الفتاح، معالم الخطاب الإسلامي الجديد في رؤية المسيري: تأصيل واجتهاد، بحث غير منشور.

15- د. أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010).

16- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، (وآخرون)، المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002م). (الأجزاء الخاصة بالنموذج المعرفي).

ثانيا: مداخل العلوم الشرعية لدارسي العلوم الاجتماعية والإنسانية:

1. د. طه العلواني، معالم في المنهج القرآني، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010).

2. د. طه العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، سلسلة دراسات قرآنية (3)، (القاهرة: دار الشروق الدولية، 2008).

3. د. طه العلواني، أفلا يتدبرون القرآن، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010).

4. د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، (القاهرة: دار الشروق، 1999).

5. يوسف كمال، سلسلة التفسير الحضاري من القرآن الكريم (21 جزء)، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1998).

6. د. سيد دسوقي حسن، تأملات في التفسير الحضاري للقرآن الكريم، سلسلة التنوير الإسلامي، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998).

7. د. سيف الدين عبد الفتاح، القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام: خبرة بحثية؛ (في): د. سيف الدين عبد الفتاح (وآخرون)، المداخل المنهجية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م).

8. محمد هيشور، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

9. منتصر مجاهد، أسس المنهج القرآني في بحث العلوم التطبيقية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

10. عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015).

11. د. أحمد عبد الونيس، السنة النبوية كمنهج لدراسة العلاقات الخارجية للدولة الإسلام؛ (في): د. سيف عبد الفتاح (وآخرون)، المداخل المنهجية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م).

12. د. يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية؟، (القاهرة: دار الشروق، 2002).

13. محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1989).

14. د. عبد العزيز صقر، الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية: مدخل منهاجي؛ (في) د. سيف الدين عبد الفتاح (وآخرون)، المداخل المنهجية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (الجزء الثالث)، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م).

15. د. طه العلواني، أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

16. دورة تدريبية حول "مراجعة التراث" أعدها مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، في أغسطس 2006.

17. د. علي جمعة، الطريق إلى التراث الإسلامي، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م).

18. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

19. يوسف العالِم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994).

20. د. سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

21. د. سيف الدين عبد الفتاح، النموذج المقاصدي وحقوق الإنسان التأسيسية (رؤية إسلامية)، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 136، نوفمبر 2010).

22. د. سيف الدين عبد الفتاح، الثقافة الدينية والبنيان القيمي بين مدخل المقاصد الكلية والمدخل السفني: رؤية إسلامية، في هاني عياد (تحرير)، البنيان القيمي والشخصية المصرية، (القاهرة: الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، منتدى حوار الثقافات بالهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، 2006).

23. د. جاسر عودة، دورة تدريبية حول "مقاصد الشريعة الإسلامية"، عقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية، عام 2008.

24. د. سيف الدين عبد الفتاح، نحو منهجية لبناء وفهم فتاوى الأمة: مفاهيم المنظومة الإفتائية، 23/09/2003، http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2003/09/article04_1.shtml

25. د. سيف الدين عبد الفتاح، فتاوى الأمة وأصول الفقه الحضاري؛ (في): أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي "الإفتاء في عالم مفتوح (الواقع الماثل.. والأمل المرتجى)"، من 26 إلى 28/ 5/ 2007م، الكويت: المركز العالمي للوسطية.

26. د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل لفهم فتاوى الأمة (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، أمتي في العالم (حولية قضايا العالم الإسلامي 2001- 2002م)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2003م).

27. مدحت ماهر الليثي، فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي: نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

28. محمد الوكيلي، فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

29. أماني صالح، أزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

30. د. مصطفى منجود، ضوابط التعامل مع التاريخ الإسلامي لدراسة العلاقات

الخارجية في عصري النبوة والخلافة الراشدة، (في): د. سيف الدين عبد الفتاح (وآخرون)، المداخل المنهجية لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (الجزء الثالث)، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م).

31. د. نادية محمود مصطفى: التاريخ ودراسة النظام الدولي، بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية التاسعة تحت عنوان "آفاق العلاقة بين العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية"، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، فبراير 2000.

ثالثًا: في المنهجية الإسلامية من العام إلى الخاص:

أ) في المنهاجية الإسلامية:

1. د. منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات، سلسلة المنهجية الإسلامية (13)، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

2. د. نادية مصطفى، منهاجية إسلامية المعرفة: من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، (في) د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، (الجزء الأول: تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

3. د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (وآخرون)، المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002م).

4. د. سيف الدين عبد الفتاح، حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات، مجلة المسلم المعاصر، العدد 100، يونيو 2001.

5. د. سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي؛ (في): د. أحمد فؤاد باشا (وآخرون)، المنهجية الإسلامية، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر

والتوزيع والترجمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010).

6. د. أحمد فؤاد باشا (وآخرون)، المنهجية الإسلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010).

7. نصر محمد عارف (محرر)، قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

8. د. سيف الدين عبد الفتاح، قراءة في المشروع الفكري للحكيم البشري: قضية المنهج، في: د. إبراهيم البيومي غانم (محرر): طارق البشري القاضي المفكر، (القاهرة: دار الشروق، 1999).

9. د. سيف الدين عبد الفتاح، علوم الأمة والجامعات الحضارية: دراسة في بناء المنهجية والبحث في الفكر السياسي، في: مجموعة باحثين، توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية (أعمال مؤتمر الأول لكلية التربية جامعة الأزهر، 18- 19 فبراير 2006)، (القاهرة: جامعة الأزهر بالاشتراك مع مركز الدراسات المعرفية، 2007).

ب) مداخل المنهجية الإسلامية:

1- د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، في: مجلة إسلامية المعرفة، (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، العدد السادس، 1997).

2- د. سيف الدين عبد الفتاح، أطروحات منهاجية لدراسة الظاهرة الإسلامية، ضمن: د. علا مصطفى، د. محمد السيد سليم، الحركات الإسلامية في آسيا، (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة، 1997م).

3- د. حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، (نص المحاضرات التي ألقيت في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة على طلبة البكالوريوس والماجستير 1974-1973).

4- د. سيف الدين عبد الفتاح وآخرون، المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثالث، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

5- د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء السابع، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

6- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

7- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، القيم في الظاهرة الاجتماعية، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2011).

- بالإضافة إلى: دورة في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية، (مركز الحضارة للدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فبراير 2010) (فيديو).

8- المستشار طارق البشري، الحركة السياسية في مصر (1945-1952)، (القاهرة: دار الشروق، ط1: 1972، ط2: 2002)، مقدمتا الطبعتين الأولى والثانية.

9- د. نادية محمود مصطفى، التاريخ والعلاقات الدولية: منظور حضاري مقارن، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للنشر والتوزيع، 2015).

10- د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار السلام للطباعة والتوزيع والنشر والترجمة، 2013).

11- د. سيف الدين عبد الفتاح، تراث العلاقات الدولية في الإسلام: نماذج وحالات من إشكاليات التعريف والتصنيف والتوصيف والتوظيف.. دراسة نقدية في الحالة البحثية، بحث مقدم إلى ندوة تراث العرب (نشر بعض منه في أعمال الندوة)، انظر: د. فيصل الحفيان (محرر): تراث العرب السياسي، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، 2002.

12- د. سيف الدين عبد الفتاح، مسألة التراث: المفهوم، المنهاجية، المآلات؛ (في): فيصل الحفيان (محرر)، ندوة مستقبل التراث: نحو خطوة شاملة للتراث الفكري العربي (بحوث ومداخلات المؤتمر الدولي الأول 1/2 ديسمبر 2010)، (القاهرة، معهد المخطوطات العربية، 2011).

13- د. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، في: د. عليّ الدين هلال (محرر)، الاتجاهات الحديثة في العلوم السياسية، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، المجلس الأعلى للجامعات، 2000).

14- د. نادية محمود مصطفى، قراءات في فكر أعلام الأمة، سلسلة الوعي الحضاري (12)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2013) (المقدمة).

15- د. سيف الدين عبد الفتاح، إشكالية التعامل مع السلطة: قراءة في نصوص تراثية ومنهاجية مقترحة، سلسلة بحوث سياسية رقم 14، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات والبحوث السياسية، 1996م).

16- د. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المقاييس والتراث السياسي الإسلامي وقياس الفساد نموذجًا لدى ابن خلدون، (القاهرة: دراسة مقدمة إلى ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة، 2006).

17- المستشار طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية لبلدان العالم

الإسلامي، سلسلة: في المسألة الإسلامية المعاصرة، (القاهرة: دار الشروق، 2005).

18- د. منى أبو الفضل، د. طه العلواني، مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2009).

19- د. سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، (جامعة الإسكندرية، دورة تدريبية بكلية الحقوق، 2009).

20- د. سيف الدين عبد الفتاح، هندسة الاجتهاد المقاصدي ومعادلاته الاستراتيجية: دراسة في جامعية الأمة، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد (تحرير ومراجعة)، إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، (جامعة القاهرة، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2009).

21- د. سيف الدين عبد الفتاح، دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي (النموذج المقاصدي: حالة بحثية)؛ بحث مقدم إلى الندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات، (القاهرة: 21-19 فبراير 2000).

22- د. سيف الدين عبد الفتاح، النموذج المقاصدي وحقوق الإنسان التأسيسية (رؤية إسلامية)، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 136، نوفمبر 2010).

23- د. سيف الدين عبد الفتاح، محاضرة بعنوان المدخل المقاصدي: مواجهة التحديات وبناء الاستراتيجيات، ألقيت في معهد الوسطية للدراسات الإسلامية بالقاهرة عام 2012.

24- د. سيف الدين عبد الفتاح، المدخل السفني: نحو تأصيل ثقافة السفينة: رؤية مجتمعية وحضارية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في: مراجعات الإسلاميين (الجزء الثاني)، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، الإصدار السابع والثلاثون، كتاب المسبار الشهري، 2010).

25- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. علي جمعة، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008).

26- د. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية السياسية: ضرورة منهجية، ضمن: الطيب زين العابدين (محرر)، المنهجية الإسلامية في العلوم السلوكية، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

27- د. سيف الدين عبد الفتاح، الثقافة الدينية والبنيان القيمي بين مدخل المقاصد الكلية والمدخل السفني: رؤية إسلامية، في هاني عياد (تحرير)، البنيان القيمي والشخصية المصرية، (القاهرة: الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، منتدى حوار الثقافات بالهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، 2006).

28- د. سيف الدين عبدالفتاح، مستقبل التحديات الداخلية السياسية في العالم الإسلامي: رؤية تقويمية في سياق وصف الواقع ورؤية من خلال المدخل السنني والمدخل المقاصدي، د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن: عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002،الكتاب السادس).

29- د. سيف الدين عبد الفتاح، المدخل السفني في تحليل الأسرة: دراسة في عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية، بحث مقدم إلى مؤتمر واقع الأسرة والمجتمع: تشخيص للمشكلات واستكشاف سياسات المواجهة، عقد بجامعة عين شمس، كلية الآداب، 26-27 ستمبر 2004، بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية.

المحور الثاني

في بنية المنظور الحضاري (2)

مفاهيم وقضايا فكرية:

بين التأصيل والرؤى المقارنة

يقع عالم المفاهيم في القلب من المشروع الحضاري والفكري الإسلامي، وضمن أسس عملية بناء منظور حضاري مقارن في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فالمفاهيم هي لبنات الفكر وأوعية نقله داخل الأمة وعبر الأجيال وفيما بين الأمم. ولقد تعرضت المفاهيم الإسلامية لهجمة كبرى من لدن الاستشراق وواجهت سيلًا من مفاهيم وافدة فُرِضت على العقل والواقع الإسلامي فرضا، واحتلت مساحات العلم والفكر والثقافة، الأمر الذي فاقم من الأزمة الحضارية ومثَّل حجر عثرة أمام محاولات النهوض والتجديد.

ومن ثمّ، مرّ خط بناء منظور حضاري إسلامي داخل دائرة العلوم الاجتماعية بمراحل من الوعي على الإشكال المفاهيمي، ثم الوعي على المخرج المنهاجي منه: بالنقد، والتأصيل، وإعادة بناء المفاهيم التراثية والمعاصرة ضمن منظومات الرؤية الإسلامية: مفاهيم التأسيس، والمفاهيم الأساسية، ومفاهيم العمليات، ومفاهيم الموقف، ومفاهيم متولدة وفرعية، ومفاهيم سجالية في صورة ثنائيات وثلاثيات متقابلة وهكذا. وقد تحصل من ذلك عدة أشكال من الدراسات:

أولها: دراسات التأصيل المفاهيمي العام، وتتضمن عمليات بحثية أساسية، أهمها: التنظير لمنهجية إعادة بناء المفاهيم الإسلامية والسجالية. فهذا التنظير هو بمثابة تطوير مقترب منهاجي من المنظور الإسلامي لنقد المفاهيم وتشريحها والكشف عن السياق الفكري الملابس لها (الحالة المفاهيمية)، وكذلك السياق الواقعي والسياسي بصفة خاصة، ثم تحليل المفهوم أو تفكيكه؛ ومقارنته بالمقابل الأصيل أو الوافد، لكي يتسنى إعادة صياغة مضمونه وإعادة تسكينه ضمن منظومة حاضنة حافظة لأصالته وحافزة لطاقته وفاعليته.

ثانيها: دراسات المنظومات المفاهيمية المتعلقة بحقل معرفي معين؛ كمفاهيم العلوم السياسية بعامة وفي مركزها مفهوم السياسة نفسه، أو مفاهيم العلاقات

الدولية، أو مفاهيم نظام الحكم والحكم الرشيد، أو مفاهيم الفكر السياسي، أو مفاهيم علوم الاقتصاد والنفس والتربية والاجتماع أو التمدن والعمران..

ثالثها: وأخص من ذلك: دراسات لمنظومات مفاهيمية تتصدر الساحة الفكرية والمعرفية، سواء في صورة مفاهيم نظرية أو سياسية أو إعلامية، أو قضايا تشغل الفضاء العام، وتشكل أجندة اهتمام الأمة والدول والمجتمعات. كثير من هذه المفاهيم لعبت أدوارًا خطيرة في واقعنا المعاصر: الداخلي والبيني والخارجي، فمنها على سبيل المثال ما كان من مفاهيم للغزو والهجوم الفكري التي دُفِع بها إلى بلادنا وحياتنا الثقافية لكي تفعل مفعول الأسلحة الفتاكة أو تفجر الثوابت أو تفخخ المناهج أو تلتف على أركان الهوية والمرجعية والقيم (التحديث- المعاصرة- العلمانية- الوطنية القطرية- القومية العلمانية- تطور الأديان- العولمة..).. ومنها مفاهيم جرثومية أو أشبه بالفيروسات التي غايتها أن تسمم الأجواء وتخلط الأوراق وتوقد للحرب الفكرية نارا لا تخمد (الأقليات- الطائفية- الدولة الدينية- التربية المدنية- ..).. ومنها مفاهيم أصيلة تم استهدافها بالتحريف والتشويه والشيطنة وربطها بمفاهيم أخرى ليست من جلدتها ولا من عائلتها (التراث، الأصالة والتأصيل، الأمة، الخلافة، عالمية الإسلام، التجديد الحضاري، الجهاد، المقاومة، النصرة،...).

ولعل المزية الأساسية في المنهجية النقدية والبنائية للتعامل مع المفاهيم ضمن المشروع الحضاري ومن زاوية المنظور المقارن، الوصل بين النظر والعمل، وبين الفكر والواقع، في تناول المفاهيم، والتنبه المبكر إلى أن المفاهيم لم تعد كلمات تتناقلها الألسنة وتعالجها الأذهان فقط، بقدر ما هي أبنية تشيد على الأرض، وأوعية تنقل المنتج الحضاري إن خيرًا وإن شرًّا. ولعل فيما يلي من دراسات نماذج لا تغطي الجهد كله، ولكنها تعبر عن محاولات عسى أن تعين في تشييد منهاج مفاهيمي أصيل وفعال.

أولاً: في بناء المفاهيم:

1- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. علي جمعة، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2008).

2- د. سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية السياسية: ضرورة منهجية، ضمن: الطيب زين العابدين (محرر)، المنهجية الإسلامية في العلوم السلوكية، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

3- د. نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية: وعملية التحول الديمقراطي في مصر (1980-2005)، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2007). (الجزء المنهاجي والمفاهيمي)

4- د. هبة رءوف، المواطنة دراسة لتطور المفهوم في الفكر الغربي (رسالة دكتوراه)، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2007). (الفصل النظري)

5- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الثاني، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

6- د. محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2004).

ثانيًا: منظومات المفاهيم التأصيلية:

أ) مفاهيم التأسيس:

1. د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير): معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كتاب غير منشور).

2. د. طه العلواني، التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم

والمقاصد القرآنية الحاكمة، قضايا إسلامية معاصرة، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2003).

3. د. إسماعيل راجي الفاروقي، د. السيد عمر (مترجم)، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، (القاهرة: مدارات للنشر والتوزيع، 2014).

4. د. هبة رءوف عزت، الفطرة: خرائط المفهوم وبناء المستقبل، (في) مجلة الوعي الإسلامي (الكويت، العدد 583)، على الرابط التالي:

http://alwaei.gov.kw/site/Pages/Default.aspx?vol=583

5. د. هبة رءوف عزت، نحو عمران جديد، سلسلة الفقة الاستراتيجي (1)، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

6. د. أحمد عبد الونيس شتا، الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، (في): د. نادية محمود مصطفى (مشرف عام)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

7. د. عبد الحميد أبو سليمان، ناصر أحمد المرشد البريك (مترجم)، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، (رسالة دكتوراه)، (الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1993).

8. د. إبراهيم البيومي غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 100، 2001).

ب) مفاهيم أساسية:

1. الأمة:

1- د. منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، (القاهرة: الشروق الدولية 2005).

2- طارق البشري، أمتي في العالم: مقدمات البشري، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2014). (المقدمة الأولى)

3- د. منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية، مجلة إسلامية المعرفة، (السنة الثانية، العدد التاسع، 1997).

4- د. منى أبو الفضل، نحو منهجية علمية لتدريس النظم العربية، (القاهرة: دار الشروق الدولية، 2006).

5- د. أماني صالح، توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، في: د. عبد الخبير عطا محروس، د. أماني صالح، العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري، ضمن: د. منى أبو الفضل ود. نادية محمود مصطفى (تحرير)، مشروع "التأصيل النظري للدراسات الحضارية" (الكتاب الخامس)، (دمشق: دار الفكر، 2008).

6- ماجدة إبراهيم: مستويات جديدة للتحليل في العلاقات الدولية: دراسة في اتجاهات نظرية (رسالة ماجستير)، إشراف د. نادية محمود مصطفى، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2015).

7- د. السيد عمر، حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الأول.

8- محمد عاشور، حول مفهوم الأمة وتحدياتها في إدراكات الطلاب الأفارقة الدارسين في الأزهر، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الثاني، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1999).

9- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى، مفهوم الأمة، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون)، موسوعة الحضارة الإسلامية؛ سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 2005).

10- د. سيف الدين عبد الفتاح، الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الثاني (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1999).

11- د. محمد عمارة، هل المسلمون أمة واحدة؟، سلسلة التنوير الإسلامي (25)، (القاهرة: دار النهضة للنشر، 1999).

12- المستشار طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة، (القاهرة، دار الشروق، 2005).

2. الدولة:

1- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم الدولة، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

2- د. مصطفى محمود منجود، الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، في: د. نادية محمود مصطفى (مشرف عام)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الرابع، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

3- د. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1993).

4- ماجدة إبراهيم، بناء مفهوم الدولة بين واقع الدولة القومية والخبرة الإسلامية:

نحو رؤية وسطية؛ (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير): معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).

5- المستشار طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة، (القاهرة: دار الشروق، 2005).

6- طارق البشري، جهاز الدولة وإدارة الحكم في مصر المعاصرة، (القاهرة: نهضة مصر للنشر، 2015).

7 – مركز الحضارة للدراسات السياسية، في أسس الدراسة المقارنة للنظم السياسية: نحور منظور حضاري إسلامي (قيد الإعداد للنشر).

3. الشرعية:

1- د. أماني صالح، الشرعية بين فقة الخلافة وواقعها؛ سلسلة الرسائل الجامعية، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006).

2- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم الشرعية، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

3- إسراء عمران، بناء مفهوم الشرعية؛ (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، كتاب غير منشور).

4- المستشار طارق البشري، مصر بين العصيان والتفكك، (القاهرة: دار الشروق، 2010).

5- المستشار طارق البشري، من أوراق ثورة 25 يناير، (القاهرة: دار الشروق، 2013).

6- المستشار طارق البشري، ثورة يناير والصراع حول السلطة، (القاهرة: دار البشير، 2015).

4. الشورى:

1- د. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992).

2- د. توفيق الشاوي، أعلى مراتب الديمقراطية... الشورى، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، قسم النشر، 1994).

3- د. أماني صالح، مفهوم الشورى، (في) مشروع "النظام السياسي في الرؤية الإسلامية بين التراثي والمعاصر: الحكم الراشد من منظور حضاري مقارن"، (مركز الحضارة للدراسات السياسية، مشروع بحثي تحت الإعداد).

4- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم الشورى (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

5- د. سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، (الأردن: المركز العلمي للدراسات السياسية، سبتمبر 2002).

5. السياسة الشرعية:

1- د. محيي الدين قاسم، مفهوم السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997).

2- محاضرتان عن السياسة الشرعية ألقاهما كل من د. محمد كمال إمام ود. إبراهيم البيومي غانم ضمن مشروع "النظام السياسي في الرؤية الإسلامية بين التراثي

والمعاصر: الحكم الراشد من منظور حضاري مقارن"، بمركز الحضارة للدراسات السياسية، في أغسطس، نوفمبر 2014.

3- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم السياسة الشرعية، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

4- مدحت ماهر الليثي، فقة الواقع في التراث السياسي الإسلامي: نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

6. الإصلاح:

1- د. محمد بريش: مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السابع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2007).

2- د. محمد عمارة: مفهوم الإصلاح، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

3- إسراء عمران: في بناء مفهوم الإصلاح والفساد، (في) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).

4- د. السيد عمر، مداخل الإصلاح في الأمة: جدالات الديني والسياسي؛ (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السابع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2007).

7. المقاصد:

1- د. سيف الدين عبد الفتاح، هندسة الاجتهاد المقاصدي ومعادلاته الاستراتيجية: دراسة في جامعية الأمة، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد (تحرير ومراجعة)، إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، (جامعة القاهرة، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ، 2009).

2- د. سيف الدين عبد الفتاح، دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي: النموذج المقاصدي حالة بحثية؛ بحث مقدم إلى الندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات، (جامعة القاهرة: 21-19 فبراير 2000).

3- د. سيف الدين عبد الفتاح، النموذج المقاصدي وحقوق الإنسان التأسيسية (رؤية إسلامية)، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 136، نوفمبر 2010).

4- د. سيف الدين عبد الفتاح: مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي، (في): د. رفعت العوضي ود. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، (القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007).

5- د. سيف الدين عبدالفتاح، مستقبل التحديات الداخلية السياسية فى العالم الإسلامي: رؤية تقويمية في سياق وصف الواقع ورؤية من خلال المدخل السنني والمدخل المقاصدي؛ (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002، الكتاب السادس).

ج) مفاهيم التفاعلات الحضارية:

1. د. نادية محمود مصطفى ود. منى أبو الفضل (تحرير)، التأصيل النظري

للدراسات الحضارية (مشروع من سبعة أجزاء)، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات، دمشق: دار الفكر، 2008).

2. د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام الجزء الثاني، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

3. د. نادية محمود مصطفى، منظومة الدعوة، القوة، الجهاد، من مفاهيم العلاقات الدولية في الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، العدد (137/ 138)، أكتوبر- نوفمبر- ديسمبر 2010.

4. محيي الدين محمد قاسم، التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، سلسلة الرسائل الجامعية (24)، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

5. د. أحمد عبد الونيس شتا، الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، في: د. نادية محمود مصطفى (مشرف عام)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

6. د. إبراهيم البيومي غانم، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 100، 2001).

7. مدحت ماهر، التعددية الحضارية والتعارف والتدافع، (في) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).

8. د. نادية محمود مصطفى، الرؤية الكونية القرآنية: وحدة المصدر ووحدة التنوع، دراسة مقدمة إلى مؤتمر الإجماع والوعي الجمعي: فقهًا وسلوكًا وروحًا وثقافةً، الذي

نظمته مجلة حراء بالتعاون مع ياني أمتي، في استنابول 26-27 مايو 2013.

9. د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات الاقتراب من مفهوم حوار الحضارات في أدبيات عربية؛ (في): حولية أمتي في العالم (2001- 2002)، العدد الخامس، الجزء الأول، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2003).

10. شيماء بهاء الدين صلاح الدين، توجهات النخب والتغير في السياسة التركية تجاه الحوار الحضاري 2002-2009 (رسالة ماجستير)، إشراف د. نادية محمود مصطفى، (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2015).

11. د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى: التدافع الحضاري؛ (في): د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

12. د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى، التداول الحضاري؛ (في): د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005)

13. د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى: التعارف الحضاري، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

14. د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى: التعددية الحضارية، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

د) مفاهيم من رؤى مقارنة:

1- تأسيس المفاهيم المقارنة:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، مقدمة معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).
- عبده إبراهيم، بناء مفهوم الثقافة والحضارة، إسراء عمران، بناء مفهوم الشرعية، نورهان قاسم، بناء مفهوم التغيير؛ (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).

2- الدولة من منظورات مقارنة:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، الأمة الإسلامية وعواقب الدولة القومية، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الثاني، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1999).
- د. بشير أبو القرايا، مؤسسات الأمة وأزمة الدولة القومية، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السادس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2005).
- د. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1، 1993).

3- الأمة والجماعة العالمية:

- د. نادية محمود مصطفى، العلاقات الدولية: حروب وصراعات... أو تحالفات وأحلاف، (في) مجلة الدعوة، (الرياض: مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية، 2003).
- د. نادية محمود مصطفى، تأصيل العلاقة مع الآخر: دراسة في موضع

الآخر من مشروع النهوض إلى إشكاليات التأصيل وأبعاده: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، بحث مقدم إلى: مؤتمر نحو مشروع نهضوي إسلامي، (عمان: المنتدى العالمي للوسطية، 16- 17 نوفمبر 2008).

- د. نادية محمود مصطفى، حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة، (في): د. محمد أذرشيب (محرر)، كيف سندخل عام حوار الحضارات (2001)؟، (دمشق: مركز العلاقات العربية- الإيرانية، 2002).
- شيماء بهاء الدين صلاح الدين، توجهات النخب والتغير في السياسة التركية تجاه الحوار الحضاري 2002-2009 (رسالة ماجستير)، إشراف د. نادية محمود مصطفى، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2015).
- د. أماني صالح، توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، في: د. عبد الخبير عطا محروس، د. أماني صالح، العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري، ضمن: د. منى أبو الفضل ود. نادية محمود مصطفى (تحرير)، مشروع "التأصيل النظري للدراسات الحضارية" (الكتاب الخامس)، (دمشق: دار الفكر، 2008).
- ماجدة إبراهيم، مستويات جديدة للتحليل في العلاقات الدولية: دراسة في اتجاهات نظرية (رسالة ماجستير)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2015) (الفصل الثالث).

4- الديمقراطية العالمية والتغيير العالمي:

- د. نادية محمود مصطفى، الديمقراطية العالمية: من منظورات غربية ونحو منظور حضاري إسلامي في العلاقات الدولية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة، 2013).

- د. نادية محمود مصطفى، العدالة والديمقراطية: التغيير العالمي من منظور نقدي حضاري إسلامي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015).

5- المجتمع المدني، المجتمع المدني العالمي، المجتمع الأهلي:

- د. إبراهيم اليومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق، 1998).
- هشام جعفر، إشكالات التفاعلات عبر القومية للعمل الأهلي في مصر، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الثاني، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1999).
- هشام جعفر، الملامح العامة للعمل الأهلي الإسلامي في القرن العشرين، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الرابع.
- د. داهي الفاضلي، تحولات نظام الأوقاف: مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الرابع.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حبيب الجنحاني، المجتمع المدني وأبعاده الفكرية، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، 2003).
- د.ريهام خفاجي، أ. عبد الله عرفان، إحياء نظام الوقف في مصر: قراءة في النماذج العالمية، ورقة عرضت في حلقة نقاشية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، مركز جون جرهات للعطاء الاجتماعي والمشاركة المدنية، 2012.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. إبراهيم البيومي غانم، الأبعاد الإنسانية والدولية لنظام الوقف الإسلامي، ورقة مقدمة في مؤتمر الشارقة للوقف الإسلامي والمجتمع الدولي، 25ـ27/ 4/ 2005، (دولة الإمارات العربية، جامعة الشارقة، الأمانة العامة للأوقاف، 2005).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم المجتمع المدني ومفاهيمه الفرعية بين الصلاح والصلاحية والمصلحة، بحث مقدم لندوة "المجتمع المدني: التغيير الاجتماعي والتحول الديمقراطي في مصر"، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 14-15 ديسمبر 2004).
- د. نادية محمود مصطفى، تعليق على بحث د. عبد الله النعيم، الدين والمجتمع المدني العالمي المنشور في النسخة المترجمة من Global Civil Society Report، لعام 2008.
- محمد الجوهري، بناء مفهوم المجتمع المدني، (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).

6- التربية المدنية والتنشئة السياسية:

- د. نادية محمود مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، مدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومكتبة الشروق الدولية، 2007).
- د. نادية محمود مصطفى، الافتتاحية، والتقرير الختامي، (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر 1980-2005، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2007).

- د. سيف الدين عبد الفتاح: التربية المدنية: دراسة في المفهوم بين العالمية والخصوصية: الإصلاح أم الإصلاح معكوسًا؟، (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (1980-2005)، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2007).
- د. عبد الحميد أبو سليمان (تقديم)، موسوعة التنشئة السياسية الإسلامية: التأصيل والممارسات المعاصرة، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2013).

7- الحكم الصالح الرشيد:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، الحكم الصالح الرشيد من منظور إسلامي، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 139، السنة 35، 2011).

8- المواطنة:

- د. هبة رءوف، المواطنة دراسة لتطور المفهوم في الفكر الغربي، رسالة دكتوراه، إشراف: د. حورية مجاهد، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2007.
- د. هبة روءف، د. علا أبو زيد (محرران)، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية: رؤى جديدة لعالم متغير، أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية (21- 23 ديسمبر 2003)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، الزحف غير المقدس.. تأميم الدولة للدين: قراءة في دفاتر المواطنة المصرية، (في) علا أبو زيد، هبة رءوف عزت (تحرير)، المواطنة المصرية ومستقبل الديموقراطية: رؤى جديدة لعالم متغير، أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية (21- 23

ديسمبر 2003)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، المجلد الثاني، 2005).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، العقيدة والمواطنة والدولة: محاولة أولية لرؤية إسلامية، ورقة أولية مقدمة إلى الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية قسم التنمية الثقافية ضمن أعمال ندوة "الفرد ما بين التحديث والحداثة"، 17 -19 يناير 2007.
- د. سيف الدين عبد الفتاح، الشريعة الإسلامية والمواطنة.. نحو تأسيس الجماعة الوطنية، (في): د. عمرو الدين الشبكي (محرر)، المواطنة في مواجهة الطائفية، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية، 2009).
- طارق البشري، الجماعة الوطنية بين العزلة والاندماج، (القاهرة: دار الهلال، 2005).

-9 مفهوم العولمة والعالمية وقضاياها:

- طارق البشري، ماهية المعاصرة، (القاهرة: دار الشروق، 2007).
- د. نادية محمود مصطفى، العولمة وحقل العلاقات الدولية، (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير): العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (1)، العام الجامعي 1998-1999، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد-قسم العلوم السياسية، 2000).
- د. نادية محمود مصطفى، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية (رؤية إسلامية)، في: مجموعة باحثين، مستقبل الإسلام، (دمشق: دار الفكر العربي، 2004).
- د. نادية محمود مصطفى، التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي، (في): أعمال مشروع التحديات التي تواجه العالم الإسلامي، (القاهرة: رابطة جامعات الدول الإسلامية، نوفمبر 1999).

- د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز الأبعاد الحضارية الثقافية، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002 (الكتاب السادس).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، الإسلام والعولمة: رؤيتان للعالم قراءة معرفية ومنهجية، ضمن: د. منى أبو الفضل ود. نادية محمود مصطفى (تحرير)، مشروع "التأصيل النظري للدراسات الحضارية" (الكتاب السابع)، (دمشق: دار الفكر، 2008).
- د. نادية محمود مصطفى، محمد بشير صفار (محرران)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2008).
- د. نادية محمود مصطفى: الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات، في: د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السابع: الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2006).
- د. نادية محمود مصطفى، محاضرة بعنوان العولمة والعالمية والخصوصية: بين الغرب وعالم المسلمين، ضمن دورة "كيف نفكر منهاجيًّا في الأحوال العالمية الراهنة"، عقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية في يناير 2008.
- أميرة أبو سمرة، مفهوم العالمية في العلاقات الدولية: دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية، (رسالة دكتوراه) إشراف: د. نادية محمود مصطفى، (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2014).

10- حقوق الإنسان:

- د. نادية محمود مصطفى، د. محمد شوقي عبد العال (تنسيق علمي وإشراف)، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية ومنتدى القانون الدولي، 2011).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، النموذج المقاصدي وحقوق الإنسان التأسيسية (رؤية إسلامية)، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 136، نوفمبر 2010).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، حقوق الإنسان في الإسلام، ورقة مقدمة للدورة التدريبية الحادية عشرة لبناء القدرات المؤسسية للجمعيات النسائية، القاهرة 7-9 أغسطس 2005، اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، متاحة على الرابط التالي:

  http://www.iicwc.org/ansheta/ansheta_03.htm
- مدحت ماهر، التراث السياسي الإسلامي وحقوق الإنسان، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. محمد شوقي عبد العال (تنسيق علمي وإشراف): الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية ومنتدى القانون الدولي، 2011).
- د. نادية محمود مصطفى، إشكاليات القراءة في مفهوم ثقافة السلام وخرائط إعادة بنائه من منظور حضاري، مداخلة مقدمة إلى اللقاء الفكري "معًا نحو بناء ثقافة السلام"، الذي نظمته الهيئة القبطية الإنجيلية بالمنيا في 27/ 10/ 2008.

- مدحت ماهر، حق الكرامة عقيدة وقيمة ومقصد: محاولة تأطير مفاهيمي وقيمي من المنظور الحضاري المقارن، دراسة قدمت لمؤتمر "الحق في التنمية والكرامة الإنسانية: نحو مقاربة مستحدثة لموضوعة الحقوق وتطبيقاتها في السياق الفلسطيني"، المنعقد في خان يونس 13-14 يناير 2012.

11- الأمن الإنساني:

- د. مصطفى منجود، الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، سلسلة الرسائل الجامعية (26)، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، الأمن الإنساني: رؤية إسلامية بين تكافل المداخل والبحث المقارن، ورقة خلفية ضمن أعمال تقرير التنمية الإنسانية العربية الخامس، (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2009).
- محمد كمال محمد، بناء مفهوم الأمن الإنساني، (في) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، معجم مفاهيم الوسطية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، غير منشور).

12- التنمية:

- رفعت العوضي ود. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007).
- د. سيف الدين عبد الفتاح: مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي، (في): د. رفعت العوضي ود. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، (جامعة القاهرة:

برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالاشتراك مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007).

- د. باكينام الشرقاوي، إشكالية الثقافة والتنمية في الاتجاهات الفكرية الغربية، (في): د. رفعت العوضي ود. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالاشتراك مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007).

- د. باكينام الشرقاوي، اتجاهات حديثة في دراسة النظم المقارنة بالتركيز على دول الجنوب، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (4-5) 2001/ 2003، (جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، 2004).

- د. نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (6)، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، إشكالية العلاقة بين الإسلام والتنمية مع إشارة إلى خصوصيتها في آسيا، (جامعة القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1999).

13- مفهوم الليبرالية:

- د. هبة رءوف، المواطنة دراسة لتطور المفهوم في الفكر الغربي (رسالة دكتوراه)، إشراف: د. حورية مجاهد، (جامعة القاهرة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2007).

14- الحوار بين الثقافات والحضارات والأديان:

- د. نادية محمود مصطفى، حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة؛ (في): د. محمد أذرشيب (محرر)، كيف سندخل عام حوار الحضارات (2001)، (دمشق: مركز العلاقات العربية- الإيرانية، 2002).
- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى، حوار الحضارات، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).
- د. نادية محمود مصطفى، جدالات حوار/ صراع الحضارات: إشكالية العلاقة بين السياسي- الثقافي في خطابات عربية وإسلامية، مجلة السياسة الدولية، العدد 168، إبريل 2007.
- Nadia M. Mustafa: Arab Islamic Debates on Dialogue and conflict between cultures, (in): Bjorn Hettne (ed.): Human values and Global Governance, studies in development, Security and Culture, Vol. 2, New York: Pal grave Macmillan, 2008.
- د. نادية محمود مصطفى، ماذا يقدم الإسلام إلى العالم الحديث؟، بحث مقدم إلى مؤتمر "الإسلام والعلمانية والحداثة"، الذي نظمه مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام بالتعاون مع مؤسسة أبانت، فبراير 2007.
- د. نادية محمود مصطفى، تأصيل العلاقة مع الآخر: دراسة في موضع الآخر من مشروع النهوض إلى إشكاليات التأصيل وأبعاده: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، بحث مقدم إلى مؤتمر "نحو مشروع نهضوي إسلامي"، (عمان: المنتدى العالمي للوسطية، 16- 17 نوفمبر 2008).

● د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبوزيد (محرران)، من خبرات حوار الحضارات، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد، 2003).

● أماني محمود غانم، تقديم د. نادية مصطفى، البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية: دراسة في الخطاب حول صدام الحضارات، رسالة ماجستير منشورة، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2007).

● د. نادية محمود مصطفى (إعداد وتقديم)، أسامة مجاهد (محرر)، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2004).

● د. نادية محمود مصطفى، البعد الثقافي في حوار الحضارات: التوظيف السياسي، وشروط التفعيل، في أعمال ندوة "حوار الحضارات في نظام عالمي مختلف: التباين والانسجام"، سراييفو، مؤسسة جائزة البابطين، 2010.

● د. نادية محمود مصطفى، في أنماط استجابة المسلمين لتحديات الهوية في عالم ما بعد الحرب الباردة والعولمة، بحث مقدم إلى كلية الدراسات الإسلامية: مؤسسة قطر للثقافة والعلوم، الدوحة 15- 16 ديسمبر 2010.

● د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، وسام الضويني (مراجعة)، أزمات حوار الثقافات والأديان، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2010).

● د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (إعداد وإشراف)، (في) أمجد جبريل (محرر)، اللغة والهوية وحوار الحضارات، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2006).

● وسام الضويني، الحوار بين الأديان: قضايا وخبرات عبر العام، (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد

الثامن، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2008).

- د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، (جامعة القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية 2007).

- د. سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وتقديم)، أسامة مجاهد (مراجعة وتحرير)، التعليم العالي في مصر: خريطة الواقع واستشراف المستقبل (أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر للبحوث السياسية 17-14 فبراير- 2005)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والبحوث السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006).

15- الأمن القومي

- د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولى في منطقة الشرق الأوسط، (القاهرة: دار الموقف العربي للصحافة والنشر، 1984).

- د. نادية محمود مصطفى، سيناء والأمن القومي المصري ساحة كاشفة لمن يخون ومن يتآمر، مركز الحضارة للدراسات السياسية: الملف الخامس من ملفات المركز حول الوضع في مصر ما بعد 3 يوليو 2013، على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

- د. نادية مصطفى (إدارة وتقديم)، سمية عبد المحسن (محرر)، إعادة نظر في الأمن القومي المصري والعربي في ضوء تحولات الربيع العربي، (تحت الإعداد للنشر).

16- المفاهيم في المراحل الانتقالية:

- دورة تفاعلية في التعامل مع مفاهيم المرحلة الانتقالية وإزالة اللبس عنها، نظمها مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة في الفترة (15 -16 مايو 2011).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، المرحلة الانتقالية: قراءة في المشهد المصري،

سلسلة الوعي الحضاري (6)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2014).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم، العبث بالمفاهيم: الحالة المصرية 2013-2014 نموذجًا، (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، العدد الثاني عشر، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة.
- مركز الحضارة للدراسات السياسية، الملف الخامس من ملفات المركز حول الوضع في مصر ما بعد 3 يوليو 2013، متاح على موقع مركز الحضارة.

المحور الثالث

المشروع الحضاري:

المستويات الكلية والجزئية

من واقع المشروعات البحثية

ومن التأسيس والتأصيل لمنظور حضاري ينبغي أن تتحرك جهود بناء مشروع حضاري للتغيير في الأمة إلى مساحة المشروعات البحثية. فالمشروع البحثي الذي يضم جهودًا جماعية ودراسات علمية واسعة النطاق متعددة الأبعاد هو الأداة الأولى والأقرب إلى تطوير مشروع حضاري عماده الفكر والمعرفة والعلم. ومن ثم قدمت مدرسة المنظور الحضاري والدوائر المتقاطعة والمتساندة معها عددًا من المشروعات البحثية الكلية والجزئية، وعددًا من دراسات قضايا الأمة العربية والإسلامية، التي- وإن لم ولن تستوعب المنشود في هذا المضمار- إلا أنه يمكن القول بوضعها معالم أساسية في هذا الطريق، وتغطيتها مساحات من موضوعاتها المعاصرة والمؤثرة.

فمشروعات كبيرة مثل (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام) وما تلاه من مسيرة بحثية وتدريسية لتطوير منظور حضاري إسلامي مقارن في هذا الحقل، وما تولد عن ذلك من دراسات عليا ورسائل علمية لدرجتي الماجستير والدكتوراه، وما تلاه من تنظيرات بإشراف أ.د. نادية محمود مصطفى، وكذلك أعمال أصيلة كمشروع المسألة الإسلامية المعاصرة بأجزائه الثمانية للمستشار طارق البشري، ومشروع فقه التحيز وإشكاليته بإشراف أ.د. عبد الوهاب المسيري، ومشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية في العلوم السياسية بتدشين أ.د. منى أبو الفضل، ومشروع المدخل المقاصدي والعلوم والظاهرة السياسية الذي يقوم عليه أ.د. سيف الدين عبد الفتاح.. وغيرها من مداخل التحليل الثقافي في العلوم الاجتماعية، ومدخل القيم في العلاقات الدولية وتفعيلها في البحوث الاجتماعية، وتجديد مناهج التعامل المقارن مع التراث، ودراسات أعلام الأمة، واستكشاف وتقويم مشروعات النهوض بالأمة،.. هي مما يتطلبه مثل هذا التأسيس والتوجيه.

ولقد مثلت حولية (أمتي في العالم) بأعدادها المتوالية- وفي قلبها موسوعة الأمة في قرن- تطورًا مهمًا في تفعيل مثل هذه التأصيلات لدراسة قضايا الأمة الكلية من

شتى الجوانب: السياسية والثقافية والاقتصادية والاستراتيجية، وفحص واقع العالم الإسلامي بأركانه ومناطقه وأقطاره وأحداثه الفارقة في العقود الأخيرة (من نهاية الحرب الباردة وهجمة العولمة إلى الربيع العربي)، ومتابعة أخبار العالم الإسلامي بما يجدد الوعي به دائرة للانتماء والالتقاء والتفاعل، وتأريخًا لحوادثه الكبرى من العدوان على أفغانستان إثر أحداث 2001/9/11، فاحتلال العراق، فالهجوم الخارجي باسم الإصلاح في الداخل، فالعدوان على لبنان فغزة، فاشتداد الصراع الثقافي، وحتى اندلعت الثورات في أواخر 2010 أوائل 2011.

وبينما ضم المستوى الكلي قضايا كبرى مثل: العولمة والتغيير العالمي، وحوار الحضارات والثقافات والأديان وصدامها، والحوارات البينية، وصراع المشروعات بالمنطقة بين الأمة الوسط والشرق الأوسط الجديد والكبير والمشروع الصهيوني والمشروعات الطائفية والعرقية للتقسيم.. الخ.. فعلى المستوى الجزئي، فإن قضايا الأمة التي يمكن أن يهتم بها المشروع الحضاري الإسلامي لا تكاد تحصر، من الخصوصية الثقافية، والديمقراطية، والمواطنة، والتعليم واللغة والهوية، والصراعات العسكرية، والصراع العربي الصهيوني والقدس، والأقليات المسلمة، وقضية المرأة.. وغيرها.

أولًا: مشروعات التأسيس المعرفي والنظري المقارن:

1. مشروع العلاقات الدولية في الإسلام:

أ) د. نادية مصطفى (المشرف العام)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، اثنا عشر كتابًا، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، وهي:

1) الجزء الأول: د. نادية محمود مصطفى: المقدمة، الدوافع، الأهداف، المنطلقات (المقدمة العامة للمشروع).

2) الجزء الثاني: د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام.

3) الجزء الثالث: د. أحمد عبد الونيس وآخرون، المداخل المنهاجية للبحث في

العلاقات الدولية في الإسلام.

4) الجزء الرابع: د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام.

5) الجزء الخامس: د. أحمد عبد الونيس: الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام.

6) الجزء السادس: د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب.

7) الجزء السابع: د. نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع العالم الإسلامي في النظام الدولي.

8) الجزء الثامن: د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات 41(-132هـ 661- 750م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب.

9) الجزء التاسع: د. علا أبو زيد، الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (132- 656هـ 750- 1258م).

10) الجزء العاشر: د. نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (642- 923هـ 1258- 1517م).

11) الجزء الحادي عشر: د. نادية مصطفى، العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية.

12) الجزء الثاني عشر: د. ودودة بدران، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة.

ب) د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (محرران)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2000). (مجلدان)

ج) عدد خاص من مجلة المسلم المعاصر حول "العلاقات الدولية في الإسلام (خبرة ربع

قرن من تفعيل منظور حضاري)"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، 2009.

د) عدد خاص من مجلة المسلم المعاصر حول "العلاقات الدولية في الإسلام"، مجلة المسلم المعاصر، العدد (138/ 137)، 2010.

هـ) د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، بحث مقدم إلى مؤتمر "حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة" (المؤتمر الثاني للتحيز) فبراير 2007، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، 2007).

2 - مشروع (دراسات فى نظريات العلاقات الدولية: بين جدال المنظورات الكربى وإختلاف النماذج المعرفية) (قيد الإعداد):

- من مفاهيم العلاقات الدولية
- جديد الفواعل الدولية
- حول العمليات الدولية
- اقترابات منهاجية من مداخل العلاقات البيئية
- اتجاهات نظرية جديدة ما بعد وضعية وما بعد واقعية
- قضايا نظرية وتطبيقية فى العلاقات الدولية... تأثيرات متبادلية

3. مشروع دورات المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى (وآخرون)، المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: السياسية نموذجًا، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002م).

- د. أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، دورة المدارسات الفكرية (من التأسيس

إلى الفكري إلى التفعيل في قضايا الأمة)، والتي نظمها المركز بالتعاون مع مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية يناير- يونيو 2013.

4. د. منى أبو الفضل ود. نادية محمود مصطفى (تحرير)، مشروع "التأصيل النظري للدراسات الحضارية"، (دمشق: دار الفكر، 2008). صدر في سبعة أجزاء وعناوينها كالتالي:

1) أ.د. منى أبو الفضل، د. أميمة عبود، أ.د. سليمان الخطيب، الحوار مع الغرب: آلياته- أهدافه- دوافعه.

2) د. رقية العلواني، الأب د. كريستيان فان نسبن، أ. سمير مرقس، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية.

3) د. السيد عمر، الأنا والآخر من منظور قرآني.

4) أ. فؤاد السعيد، د. فوزي خليل، الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي.

5) د.عبد الخبير عطا محروس، د. أماني صالح، العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري.

6) د. حسن وجيه، حوار الثقافات: إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة.

7) د. سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم.

5. د. نادية مصطفى وآخرون (تحرير)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن (تحت الإعداد للنشر). ويضم أربعة أجزاء:

1) الجزء الأول: تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن.

2) الجزء الثاني: بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري.

3) الجزء الثالث: الحضاري: المفهوم والمنظور في العلوم الاجتماعية ولدى نماذج فكرية معاصرة.

4) الجزء الرابع: ببلوجرافيا في المنظور الحضاري الإسلامي وقضاياه (خبرة مركز الحضارة للدراسات السياسية).

6. الأمة في قرن (عدد خاص من حولية "أمتي في العالم")، مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2001. وصدر في ستة كتب تأتي عناوينها لاحقًا.

7. مشروع فقه التحيز:

- د. عبد الوهاب المسيري إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996). وضم المحاور التالية:

- المحور الأول: مشكلة المصطلح.
- المحور الثاني: النقد والأدب.
- المحور الثالث: الفن والعمارة.
- المحور الرابع: العلوم الطبيعية.
- المحور الخامس: العلوم الاجتماعية.
- المحور السادس: علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري.
- المحور السابع: إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث.

- أعمال مؤتمر حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة: مؤتمر التحيز الثاني، 10-13 فبراير 2007، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية). وضم المحاور التالية:

- محور الأدب واللغة.
- محور الفن والجمال والمعمار.
- محور العلم والفلسفة.
- محور علم الاجتماع.
- محور علم الاجتماع السياسية.

- محور علم العلاقات الدولية.
- محور علم التاريخ.
- محور علم الاقتصاد.
- محور علم النفس والطب النفسي.
- محور التعليم ونظرياته.
- محور علم الإعلام.
- محور الرؤى الدينية والتحيز.
- محور تحيزات فكرية عامة.
- محور إدراك التحيز في الفكر المعاصر: نماذج تطبيقية.

8. مشاريع تطوير مداخل منهجية:

- د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (4-5) 2001/ 2003، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، 2004.

- د. نادية محمود مصطفى (إشراف علمي وتقديم)، أميرة أبو سمرة (مراجعة وتحرير)، مداخل التحليل الثقافي لدراسة الظواهر السياسية والاجتماعية: المنطلقات والمجالات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية والسياسية (أعمال سمينار قسم العلوم السياسية 2008-2010)، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2011.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون): القيم في الظاهرة الاجتماعية، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، 2011).

9. مشروعات دراسة مصادر التنظير من التراث الإسلامي ومن الفكر الإسلامي ومن التاريخ الإسلامي:

- د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات

المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار السلام للطباعة والتوزيع والنشر والترجمة، 2013).

- د. نادية محمود مصطفى، التاريخ والعلاقات الدولية: منظور حضاري مقارن، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم والنشر، 2015).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، تراث العلاقات الدولية في الإسلام نماذج وحالات من إشكاليات التعريف والتصنيف والتوصيف والتوظيف: دراسة نقدية في الحالة البحثية، بحث مقدم إلى ندوة تراث العرب (نشر بعض منه في أعمال الندوة)، انظر: د. فيصل الحفيان (محرر): تراث العرب السياسي، معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، 2002.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، مسألة التراث: المفهوم، المنهاجية، المآلات، (في): فيصل الحفيان (محرر)، ندوة "مستقبل التراث: نحو خطوة شاملة للتراث الفكري العربي" (بحوث ومداخلات المؤتمر الدولي الأول: 2/ 1 ديسمبر 2010)، (القاهرة، معهد المخطوطات العربية، 2011).

- د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994).

- د. منى أبو الفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير السياسي الإسلامي، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996).

10. مشروع دراسة النظم السياسية من منظور حضاري مقارن:

مركز الحضارة للدراسات السياسية: النظام السياسي في الرؤية الإسلامية بين التراثي والمعاصر: الحكم الراشد من منظور حضاري مقارن، مشروع تحت الإعداد يتضمن المحاور التالية:

- أولًا: المستوى المنهاجي: الإسهامات المنهاجية الغربية والإسلامية لدراسة النظام السياسي.

- ثانيًا: المستوى الفكري: المدارس الفكرية الإسلامية والحكم الراشد بين التراث والمعاصرة.

- ثالثًا: منظومة مفاهيم الحكم الراشد عبر النماذج النظرية والتاريخية والمعاصرة.

- رابعًا: الوظائف العامة والمؤسسات السياسية ما بين النظريات والخبرات التاريخية.

- خامسًا: العلاقة بين الدولة والمجتمع: رؤية مقارنة للخبرات التاريخية والمعاصرة.

- سادسًا: بنية النظم السياسية في عصر الدول القومية.

- سابعًا: ملامح رؤية كلية لفهم وبناء النظم السياسية من منظور حضاري إسلامي.

* مركز الحضارة للدراسات السياسية، فى أسس الدراسة المقارنة للنظم السياسية: نحو منظور حضارى إسلامي (قيد الإعداد للنشر).

11. مشروع دراسات فكر الأعلام:

- أ.د. نادية محمود مصطفى: قراءات في فكر أعلام الأمة، سلسلة الوعي الحضاري (12)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2013).

- أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، أ.د. نادية مصطفى وآخرون (محررون): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (3)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشير للثقافة والعلوم، 2011).

- د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرر)، قراءة في أعمال د. حامد ربيع عن العلاقات الدولية والسياسية الخارجية (أعمال ندوة قراءة في تراث حامد ربيع)، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، 2004.

- د. سيف الدين عبد الفتاح: الرؤية الحضارية للصراع العربي الإسرائيلي تكافل الرؤى وتكامل التخصصات: حمدان والبشري وربيع والمسيري نموذجًا، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. هبة رءوف عزت (تحرير)، إسرائيل من الداخل: خريطة الواقع

وسيناريوهات المستقبل، أعمال المؤتمر السنوي السادس عشر للبحوث السياسية، القاهرة 28-31 ديسمبر 2002، المجلد الأول، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2003.

- د. إبراهيم البيومي غانم (محرر): طارق البشري: القاضي المفكر، (القاهرة: دار الشروق، 1999).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، قراءة في المشروع الفكري للحكيم البشري: قضية المنهج، في: د. إبراهيم البيومي غانم (محرر)، طارق البشري القاضي المفكر، (القاهرة: دار الشروق، 1999).

- مدحت ماهر، قراءة عن الخصوصية الثقافية في كتابات المستشار طارق البشري، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. محمد صفار (تنسيق علمي وإشراف)، علياء وجدي، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، (القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2008).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (إشراف عام)، محمد كمال (تحرير)، المسيري الإنسان، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2011).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، معالم الخطاب الإسلامي الجديد في رؤية المسيري: تأصيل واجتهاد، متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

- د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، النموذج الوسطي والتحرير الإسلامي للمرأة: محمد عمارة نموذجًا، مجلة المسلم المعاصر، (العدد 121، ستمبر 2006). و(في): أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، مركز الدراسات المعرفية، 2007).

- مدحت ماهر، الحضاري: مفهومًا ومنظورًا لدى رواد في مدرسة المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، في: د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، في تجديد العلوم الاجتماعية: تقويم إسلامية المعرفة وبناء منظور حضاري مقارن، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

- أعمال احتفالية أ.د. نادية محمود مصطفى: مسيرة علمية.. ومدرسة حضارية، والتي عقدت في يوم 13 أبريل 2013 بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، تحت الإعداد للنشر.

ثانيًا: مشروعات دراسة قضايا الأمة (المستوى الكلي)

1. حولية "أمتي في العالم": تصدر عن مركز الحضارة للدراسات السياسية؛ تهتم بقضايا العالم الإسلامي، وتعتبر منظارًا راصدًا لمجريات الأمور داخل الأمة المسلمة- سواء داخل النطاق الجغرافي الأساس للإسلام أو عبر الأقليات المسلمة المتناثرة خارج هذا العالم. وينصب الاهتمام هنا على دراسة قضايا الأمة الجزئية:

- العدد الأول: مسألة الأمة والعولمة. 1998.

- العدد الثاني: العلاقات البينية داخل الأمة الإسلامية. 1999.

- الثالث والرابع: عدد خاص تحت عنوان "الأمة في قرن".(6 كتب). 2000- 2001.

- العدد الخامس: تداعيات الحادي عشر من سبتمبر على أمة الإسلام2001.-2002.

- العدد السادس: الحرب على العراق وتداعياتها على الأمة الإسلامية 2003-2004.

- العدد السابع: قضية الإصلاح فى الأمة بين الداخل والخارج. 2005-2007.

- العدد الثامن: قضية الأمة ومشروع النهوض الحضاري. 2008-2009.

- العدد التاسع: قضية العدوان على غزة والمواقف الإسلامية والدولية. 2009-2010.

- العدد العاشر: الحالة الثقافية في العالم الإسلامي. 2010-2011.

- العدد الحادي عشر: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي. 2011-2012.

- العدد الثاني عشر: عامان من تحولات الثورة المصرية (2012 -2014).

2. المستشار طارق البشري: أمتي في العالم: مقدمات البشري، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2014).

3. موسوعة الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002)، وصدرت في ستة كتب عناوينها كالتالي:

- الكتاب الأول: الأمة في قرن: الماهية والمكانة والإمكانية.

- الكتاب الثاني: العقل المسلم في قرن: خبرات وتطورات وحوارات.

- الكتاب الثالث: الإسلام في عالم المسلمين (نماذج وحالات).

- الكتاب الرابع: أنماط الفواعل والتفاعلات في الداخل الإسلامي.

- الكتاب الخامس: الأقوام والأعراق والملل في عالم متداخل.

- الكتاب السادس: تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل.

4. د. نادية محمود مصطفى، د. هبة رءوف عزت (محرران)، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي.. دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة، مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الخرطوم: منتدى النهضة والتواصل الحضاري، 2011).

5. د. رفعت العوضي ود. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالاشتراك مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007).

6 . المشروع الحضارى الإسلامي: الأزمة والمخرّج؟ (قيد الإعداد)

وهو مشروع يقوم عليه مركز الحضارة للدراسات السياسية، فى محاولة لرسم أو إعادة رسم خرائط ذهنية وفكرية انكشفت خلال أعوام الثورات العربية عامة والثورة

المصرية على وجه الخصوص، سواء لدى العامة من الناس أو لدى النخب العلمانية والإسلامية. بالتركيز على الجديد في المرحلة الراهنة من حيث التحديات الحضارية؛ أهم ملامحه، وعواقبه، وكيفية مواجهته. وذلك من خلال المحاور التالية:

* دراسات تأسيسية:

- ماهية المشروع الإسلامي
- الذاكرة الحضارية: من الثورة إلى الحرب على الإرهاب
- النظم المستبدة والتوظيف السياسي للتعددية في إطار الدول القومية الحديثة: خبرات وقدرات
- الإشكالات الفكرية والحركية منذ اندلاع الثورات: المراحل والخرائط

* دراسات كلية:

- رؤى القوى السياسية المختلفة للوطن
- مستقبل الحركات الإسلامية: رؤى عربية وغربية
- الجماعة الوطنية واستعادة مسار مشروعها الحضاري

* مجالات المقاومة الحضارية بين التفكير والتدبير والتغيير: من الإشكاليات إلى الطرح الاستراتيجي الحضاري

- بين الوطني والإقليمي والعالمي (مسارات "الدولة الحديثة" ومصائرها: مراجعات نظرية وأطروحات نقدية)
- بين الدولة والمجتمع والمقاومة الحضارية للاستبداد
- التدافع الجيلي والتجدد الحضاري للسياسة في مصر
- روافد الحركة الإسلامية
- بين الإسلاميون والعلمانيون فى أعقاب الثورات العربية: إعادة النظر في الإشكالية

7. ندوة دولية تحت عنوان "تنميتنا والخطاب الإنساني المشترك"، نظمها مركز خالد

الحسن للدراسات والأبحاث في 28-30/ 01/ 2008، بمقر الإيسسكو، الرباط.

8. د. نادية مصطفى، د. إبراهيم البيومي، د. باكينام الشرقاوي (محررون)، مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن، أعمال مؤتمر دولي عقد بالقاهرة 19-21 أكتوبر 2009 بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومجلة حراء ووقفية البحوث والإنترنت التركية (القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر 2011).

9. مشروعات الحوار بين الأمة والغرب:

- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبوزيد (محرران)، من خبرات حوار الحضارات، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد، 2003).

- د. نادية محمود مصطفى، د. علا أبو زيد (محرران)، رؤى عربية وغربية في حوار الحضارات، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات ودار السلام للطباعة والنشر بالقاهرة، 2004).

- د. نادية محمود مصطفى (محرر)، مسارات وخبرات حوار الحضارات: رؤى متنوعة في عالم متغير، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2004).

- د. نادية مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، علياء وجدي (محرر)، أوروبا وحوار الثقافات الأورومتوسطية: نحو رؤية عربية للتفعيل، (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2007).

- د. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، وسام الضويني (مراجعة وتحرير)، حوار الأديان والثقافات: خريطة الحالات والتحديات وشروط التفعيل، (جامعة القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، 2009).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)،

وسام الضويني (مراجعة)، أزمات حوار الثقافات والأديان، (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2010).

10. مشروعات الحوارات البينية في الأمة:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، مدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، (جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومكتبة الشروق الدولية، 2007).

- د. نادية محمود مصطفى، د. باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد (تحرير ومراجعة)، إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2009).

- د. نادية محمود مصطفى، د. باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة مجاهد (مراجعة وتحرير)، تركيا.. جسر بين حضارتين (على ضوء مساعي انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي)، (القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، منتدى أباند، 2012).

11. مشروعات الانتماء والهوية والثقافة:

- د. نادية محمود مصطفى، أسامة مجاهد، ماجدة إبراهيم (محررون)، دوائر الانتماء وتأصيل الهوية، سلسلة الوعي الحضاري (5)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير، 2013).

- د. رفعت العوضي (محرر)، المؤسسية في العالم الإسلامي تاريخًا وتأصيلًا، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2012).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى، (إعداد وإشراف)، أمجد جبريل (محرر)، اللغة والهوية وحوار الحضارات، (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2006).

- د. نادية محمود مصطفى (إعداد وتقديم)، أسامة مجاهد (محرر)، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2004).

- د. نادية محمود مصطفى، محمد بشير صفار (محرران)، علياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2008).

- حولية أمتي في العالم: الحالة الثقافية في العالم الإسلامي، العدد 10، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2011).

12. د. نادية محمود مصطفى ود. باكينام الشرقاوي (محرران)، الأمن العربي ومشروع الشرق الأوسط الكبير، أعمال المؤتمر التاسع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية: 26-29 ديسمبر 2005، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006).

ثالثًا: مشروعات قضايا الأمة (على المستوى الجزئي)

1. د. نادية محمود مصطفى، محمد بشير صفار (محرران)، علياء وجدي (مراجعة وتحرير)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، (جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2008).

2. د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (تحرير)، د. على الكواري (تقديم)، المساهمة الفكرية لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (تحت الإعداد للنشر).

3. د. عبد الفتاح ماضي (تحرير): الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية: الأدوار

والمآلات، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، تحت الإعداد للنشر).

4. د. نادية محمود مصطفى، د. محمد شوقي عبد العال (تنسيق علمي وإشراف)، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، (القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية ومنتدى القانون الدولي، 2011).

5. د. سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وتقديم)، أسامة مجاهد (مراجعة وتحرير)، التعليم العالي في مصر: خريطة الواقع واستشراف المستقبل (أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر للبحوث السياسية 14-17 فبراير 2005)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والبحوث السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006).

6. د. هبة رءوف، د. علا أبو زيد (محرران)، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية: رؤى جديدة لعالم متغير، أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية (21- 23 ديسمبر 2003)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005).

7. د. نادية محمود مصطفى، د. هبة رءوف (محرران)، إسرائيل من الداخل: خريطة الواقع وسيناريوهات المستقبل، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2003).

8. د. نادية محمود مصطفى (محرر)، معاداة السامية بين الأيديولوجيا والقانون والسياسة، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة والتوزيع، 2007).

9. د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية- جامعة القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2007).

10. قضايا الصراعات المسلحة:

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الحرب على العراق وتداعياتها على أرجاء الأمة الإسلامية، العدد السادس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2005).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: العدوان الإسرائيلي على غزة، العدد التاسع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2009-2010).

- د. نادية محمود مصطفى (محرر): أبعاد الصراع في دارفور الأزمة والأفق المستقبلي، (القاهرة: جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2004).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، مدحت ماهر، أماني غانم (محرران)، العدوان، المقاومة الحضارية في حرب لبنان: الدلالات والمآلات، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2007).

- د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، عصام عبد الشافي (محرر)، من البلقان إلى القوقاز: (كوسوفا وأوسيتيا- أبخازيا) بين الأبعاد السياسية والقانونية والأبعاد التاريخية والحضارية، سلسلة الصراعات في العالم الإسلامي (1)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2010).

- د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، عصام عبد الشافي (محرر)، الحرب في اليمن: بين التاريخ والمذهبية والسياسة.. قراءة في الأبعاد الداخلية والخارجية، سلسلة الصراعات في العالم الإسلامي (3)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم

السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2010).

11. فقه الأقليات والمجامع الفقهية في الغرب:

- د. نادية محمود مصطفى، فقه الأقليات المسلمة بين فقه الاندماج (المواطنة) وفقه العزلة: قراءة سياسية في واقع المسلمين في أوروبا، بحث مقدم إلى: المؤتمر الذي نظمه مجلس الإفتاء الأوروبي في موضوع الفقه السياسي في أوروبا، استانبول، 2007.

- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم الأقليات السياسية، (في): د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، 2005).

- د. نادية محمود مصطفى، الأقليات الإسلامية في العالم، إطار مقارن للدراسة، (في): د. حسن العلكيم (محرر)، قضايا إسلامية معاصرة، (جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات الآسيوية، 1997).

12. التربية المدنية:

- د. علا أبو زيد (محرر)، التربية المدنية في مصر: حاضرها ومستقبلها، أعمال الملتقى العلمي الأول حول مفهوم وبرامج التربية المدنية في مصر 20-22 أبريل 2004، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2004).

- د. نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية وعملية التحول الديمقراطي في مصر (1980-2005)، (القاهرة: جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2007).

13. قضية المرأة:

- د. أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات

الحضارية وحوار الثقافات، مركز الدراسات المعرفية، 2007).

- د. هبة رووف عزت، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1992).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، النموذج الوسطي والتحرير الإسلامي للمرأة: محمد عمارة نموذجًا، مجلة المسلم المعاصر، (العدد121، سبتمبر 2006).

و(في): د. أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، مركز الدراسات المعرفية، 2007).

- د. نادية محمود مصطفى، الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات، (في): مجموعة باحثين، المرأة وتحولات عصر جديد، وقائع ندوة دار الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث، (دمشق: دار الفكر، 2002).

- د. نادية محمود مصطفى، أبعاد دراسة تطور وضع المرأة في تاريخ الإسلام: إشكاليات منهاجية على ضوء خصائص وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي الراهن، دراسة مقدمة إلى: مؤتمر المرأة عبر التاريخ الإسلامي من زمن البعثة النبوية إلى العهد العباسي، يزد- إيران، 17- 18 نوفمبر 2007، ونشرت في: مجلة المسلم المعاصر، العدد 127 (يناير- فبراير- مارس 2008).

- د. نادية محمود مصطفى، حول أصول وقواعد دور نهضوي للمرأة: قراءة من منظور حضاري إسلامي في خبرات التاريخ الإسلامي وتقييم مشروعات نهضة الأمة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر المرأة ونهضة الأمة، (الكويت، وزارة الأوقاف الإسلامية، 29-30/ 3/ 2010).

- د. نادية محمود مصطفى: الدكتورة بنت الشاطئ: شاهدة عصر، في: أ.د. منى أبو الفضل، أ.د. أماني صالح، أ. هند مصطفى (تحرير وإشراف)، بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟.. مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية، (القاهرة:

جمعية دراسات المرأة والحضارة، رواق زهرة منى، جامعة قرطبة، 2010).

- د. نادية محمود مصطفى، قضايا المرأة.. من وطنية المنطلقات إلى عولمة الأجندات، موقع إسلام أون لاين، 2003/ 8/ 4.

- د. نادية محمود مصطفى، لماذا منظور حضاري إسلامي لقضية المرأة وليس نسوية إسلامية؟، مداخلة في حلقة نقاش: النسوية والمنظور الإسلامي بين رؤى الماضي والحاضر، في ندوة "قدرية حسين وقضية الانتماء"، مؤسسة المرأة والذاكرة، 2-3/ 10/ 2004، مكتبة القاهرة الكبرى.

- د. هبة رءوف عزت، د. نوال السعداوي، المرأة والدين والأخلاق، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر المعاصر، 2000).

- د. أماني صالح وآخرون (محررون)، المرأة العربية والمجتمع في قرن: ببليوجرافيا المرأة العربية، (دمشق: دار الفكر، 2002).

- أ.د. منى أبو الفضل، أ.د. أماني صالح، أ. هند مصطفى (تحرير وإشراف)، بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟.. مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية، (القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، رواق زهرة منى، جامعة قرطبة، 2010).

- العدد الأول من مجلة المرأة والحضارة (نشرة غير دورية)، (القاهرة: جمعية المرأة والحضارة، العدد الأول ، ربيع 2000).

- العدد الثاني من مجلة المرأة والحضارة (نشرة غير دورية)، (القاهرة: جمعية المرأة والحضارة، العدد الثاني، ربيع 2001).

14. الصراع العربي الإسرائيلي:

- د. بشير أبو القرايا، الظاهرة الانتفاضية: دراسة في النموذج الفلسطيني (1881-2001)، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات

السياسية، دار الشروق الدولية، 2002) (الكتاب السادس).

- د. بشير أبو القرايا، الانتفاضة الفلسطينية ومسار الصراع العربي الإسرائيلي، (في): حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2003).

- أمجد جبريل، الانتفاضة الفلسطينية وخريطة الطريق، (في) حولية أمتي في العالم، العدد السادس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية 2005).

- مدحت ماهر، فلسطين 2008: الصمود والخذلان أمام الحصاز والعدوان، (في): حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2009).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: غزة بين الحصار والعدوان، العدد التاسع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010م).

- د. نادية محمود مصطفى، جلال عز الدين (محرران)، إسرائيل في مفترق طرق، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2003).

- د. نادية محمود مصطفى، أمجد جبريل (محرران)، بين تطور الحل العسكري الإسرائيلي ومراجعة السياسة الإسرائيلية تجاه التسوية السلمية (2000- 2004) قراءة في وثيقة جنيف وتداعياتها، سلسلة شئون إسرائيلية وفلسطينية (1)، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2004).

- د. نادية محمود مصطفى، أمجد جبريل (محرران)، التسوية الإسرائيلية الفلسطينية: من خبرة كامب ديفيد 2 إلى خبرة خطة شارون أحادية الجانب وما بعد عرفات: المسارات والدلالات والآفاق، سلسلة شئون إسرائيلية وفلسطينية، العدد 8، (القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2005).

- د. حامد ربيع وآخرون، قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: الجولة الإسرائيلية-

العربية السادسة، سلسلة نحو وعي سياسي واستراتيجي وتاريخي، الكتاب الأول، (المنصورة: دار الوفاء، 1999).

- د. حامد ربيع، قراءة في فكر علماء الاستراتيجية: كيف تفكر إسرائيل، سلسلة نحو وعي سياسي واستراتيجي وتاريخي، الكتاب الثالث، (المنصورة: دار الوفاء، 1999).

- د. حامد ربيع، الدعاية الصهيونية: حول تأصيل نظرية التعامل النفسي في التقاليد السياسية اليهودية، (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، 1975).

- د. حامد ربيع، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية، (دمشق: منشورات الطلائع، طلائع حرب التحرير الشعبية، قوات الصاعقة، 1976).

- د. حامد ربيع، فلسفة الدعاية الإسرائيلية، (بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، يوليو 1975).

- د. حامد ربيع، تأملات في الصراع العربي- الإسرائيلي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، يناير 1976).

- د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية في مائة عام، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2002)، الكتاب السادس.

- د. عبد الوهاب المسيري، الصهيونية وخيوط العنكبوت، (دمشق: دار الفكر، 2006).

- د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة: دار الشروق، 2004).

- د. عبد الوهاب المسيري، الإدراك الصهيوني للعرب والحوار المسلح، (بيروت:

دار الحمراء، 2003).

- د. عبد الوهاب المسيري، انهيار إسرائيل من الداخل، (القاهرة، دار المعارف، 2002).

15. القدس:

- طارق البشري، عن القدس وفلسطين ووعاؤها الجغرافي، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 1999).

- أمجد جبريل، قضية القدس بين سياسات التهويد وتخاذل عالم المسلمين والصمت الدولي، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2000).

- أمجد جبريل، الثقافي والسياسي في الاستراتيجية الإسرائيلية لتهويد القدس: قراءة في تفاعلات الأمة مع قضية القدس عام 2010، (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد العاشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2011).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، رياض جرجور (إعداد علمي وتنسيق)، علياء وجدي (محرر)، استشراف مستقبل قضية القدس في ضوء التطورات الراهنة (أعمال اللقاء الذي عقد في القاهرة في 22 مارس 2005)، (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، الفريق العربي للحوار الإسلامي- المسيحي، 2006).

- رجب الباسل (محرر)، دورة المعارف المقدسية، (القاهرة، دار البشير للثقافة والعلوم، 2010).

- د. نادية محمود مصطفى، تهويد القدس ودلالات العولمة، حول البعد الحضاري، الثقافي العقدي في صراع القوى وموازينه، القدس، العدد4، أبريل 1999.

- د. نادية محمود مصطفى، القدس في ديزني لاند!!، القدس، نوفمبر 1999.

- د. نادية محمود مصطفى، من انتفاضة الأقصى إلى قمة الأقصى، القدس، يناير 2001.

16. مركز الحضارة للدراسات السياسية، مشروع بحثي حول كيفية بناء مركز بحثي (غير منشور).

17. د. نادية مصطفى وآخرون، إعداد الخبراء والاستشاريين... رؤى وآليات، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة ومركز التأصيل للدراسات والبحوث بالرياض، 2013.

المحور الرابع

قضايا مصرية:

بين الوطن والأمة والعالم

(قبل وبعد الثورة)

التفعيل هو مصداق التأصيل، وكما يتجلى ذلك ضمن المشروع الحضاري في الدوائر الكلية (الأمة والعالم)، وفي القضايا الكبرى كالتي اشتمل عليها الجزء السابق، فإن النزول به إلى قضايا الأوطان من الأهمية بمكان. ونظرًا لأن أعضاء مدرسة المنظور الحضاري المؤسسين كانوا مصريين، ومعظم جهودهم شهدتها القاهرة، فقد كانت مصر، ثم ما يحيط بها من أقطار عربية وإسلامية هي محل الاهتمام البؤري للبحوث والتقارير والدراسات التطبيقية. ونظرًا لمحورية حدث الثورة المصرية وثورات الربيع العربي في التاريخ الأخير، فإن دراسات القضايا الوطنية تتوزع بين ما قبل الثورات وما بعدها.

ففيما قبل الثورات اتسعت الاهتمامات لتعالج حالة العشوائية التي اكتسحت أوطاننا، وتتناول أوضاع المواطنة، ودعوات تجديد الخطاب الديني، والتعليم الديني، والتعليم العالي، والتربية المدنية، والحوارات الثقافية، والعلاقة بين الديني والمدني والسياسي، والإصلاح السياسي والتجدد الحضاري، .. وهكذا. فيما فتحت ساحة ما بعد الثورات المجال واسعًا لموضوعات أكثر ملامسة للحركة والواقع؛ متابعة للثورات نفسها، ودراسة لقضايا مثل العلاقات المدنية العسكرية، وإعادة بناء السياسة الخارجية، وقضايا الدستور والبرلمان والسجال الإسلامي- العلماني، وتفاعلات القوى السياسية والحزبية، وقضايا اقتصاديات ما بعد الثورة، وقضايا الثقافة، وتقدير المواقف متسارعة التغير والتوالي.

وإن دل هذا على شيء، فلربما يدل على إمكانات معرفية ومنهجية للبحث من منظور هذا المشروع، واستعداداته البحثية للتعامل مع الواقع بمختلف إشكالياته، وتناول تطوراته بطرائق علمية منظمة من جهة وتعزيز الحركة العامة والسياسية بالأفكار والرؤى والبرامج القابلة للتطبيق من ناحية أخرى.

أولًا: قبل الثورة المصرية:

1. د. عماد الدين شاهين، حوارات الأمة في قرن: دراسة حالة مصر، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد

خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الثاني.

2. د. نادية محمود مصطفى، الإسلام والسياسة الخارجية المصرية: دراسة في نمط العلاقة وتفسيرها وتقويمها، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الثالث.

3. د. ماجدة صالح، الأزهر في قرن، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الرابع.

4. مصطفى دسوقي كسبة، الإمكانيات الاقتصادية للعالم الإسلامي: بين خصائص الواقع ومتطلبات الاقتصاد الإسلامي؛ (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الأول.

5. مصطفى دسوقي كسبة، الملحق الإحصائي: مؤشرات التنمية الاقتصادية في العالم، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مكتبة الشروق الدولية، 2002)، الكتاب الأول.

6. د. السيد عمر، الخريطة الإدراكية الراهنة للتعليم الديني في السعودية ومصر، (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الخامس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002).

7. د. علا أبو زيد (محرر)، التربية المدنية في مصر: حاضرها ومستقبلها، أعمال الملتقى العلمي الأول حول: مفهوم وبرامج التربية المدنية في مصر (20 - 22 أبريل 2004)، (القاهرة: جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والبحوث السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2004).

8. د. هبة رءوف، د. علا أبو زيد (محرران)، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية: رؤى جديدة لعالم متغير، أعمال المؤتمر السنوي السابع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية (21- 23 ديسمبر 2003)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2005).

9. د. طلال العتريسي، مصر وسوريا بين التهديد وإعادة تشكيل الدور الإقليمي، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السادس، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية 2005).

10. د. عمرو الشوبكي، مصر: مطالب الإصلاح وآلياته وحدوده بين الداخلي والخارجي، (في): د. نادية محمود مصطفى ود. باكينام الشرقاوي (محرران)، الأمن العربي ومشروع الشرق الأوسط الكبير، المؤتمر التاسع عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية: 26-29 ديسمبر 2005، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006).

11. د. سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وتقديم)، أسامة مجاهد (مراجعة وتحرير)، التعليم العالي في مصر: خريطة الواقع واستشراف المستقبل، أعمال المؤتمر السنوي الثامن عشر للبحوث السياسية 14-17 فبراير- 2005، (القاهرة: جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والبحوث السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 2006).

12. د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007).

13. د. نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية: وعملية التحول الديمقراطي في مصر (1980-2005)، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 2007).

14. د. حسنين توفيق، مصر بين الإصلاح وبدائله: الواقع والمستقبل، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السابع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2007).

15. د. نادية محمود مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، مدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، (القاهرة: جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومكتبة الشروق الدولية، 2007).

16. ندوة "مائتي عام على تأسيس دولة محمد علي"، عقدت بجامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، أبريل 2007.

17. مصطفى دسوقي كسبة، الاقتصاد السياسي للإصلاح في الأمة، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السابع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2007).

18. دورة التثقيف الحضاري الثالثة "من أجل بناء الذات الحضارية ووعي الجماعة الوطنية"، (القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومركز الحضارة للدراسات السياسية، 2-6/ 9/ 2007).

19. عبد الله عرفان، اقتصاد العالم الإسلامي 2008 والأزمة المالية، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الثامن، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2008).

20. مركز الحضارة للدراسات السياسية: دورة "كيف نفكر في الأحوال العالمية منهاجيًّا من منظور حضاري؟"، عقدت بمقر مركز الحضارة للدراسات السياسية في يناير 2008.

21. د. نادية محمود مصطفى، الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد السابع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2007).

وفي: د. نادية محمود مصطفى، د. محمد بشير صفار (محرران)، علياء وجدي (مراجعة)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، (القاهرة: جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2008).

22. سمير مرقص، الأقباط والخصوصية الثقافية وخطابات المواطنة والطائفية

والأقلوية، (في) د. نادية محمود مصطفى، د. محمد بشير صفار (محرران)، علياء وجدي (مراجعة)، الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسي والاجتماعي، (القاهرة: جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2008).

23. أحمد أبو المجد، الموقف المصري من الحرب على غزة: قراءة في الخطابات ومتابعة للممارسات، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد التاسع، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2009).

24. د. سيف الدين عبد الفتاح، مصر بين العشوائية والرؤية الاستراتيجية، محاضرة ألقيت في ملتقى الحضارة الثالث لسنة 2009، الذي ينظمه مركز الحضارة للدراسات السياسية.

25. د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الحالة الثقافية في العالم الإسلامي (2010-2011)، العدد العاشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، 2011).

26. طارق البشري، قراءات فكرية وهموم مصرية، القاهرة، دار البشير للثقافة والعلوم، 2015.

ثانيًا: الثورة المصرية: نظرة عامة

1- أعمال مؤتمر الثورة المصرية: الملامح والمآلات، 30 مايو-1 يونيو 2011، (القاهرة: جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية، 2011).

2- د. نادية محمود مصطفى، د. أمل حمادة (محرران)، الثورة المصرية ودراسة العلوم السياسية، أعمال المؤتمر السنوي الأول لشباب أعضاء هيئة التدريس 15-14 يونية 2011 (القاهرة: جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، 2011).

3- الدورة السابعة للتثقيف الحضاري: الثورة والتغيير الحضاري والمجتمعي: رؤى وخبرات، 22-18 / 2011/ 9، (القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومركز الحضارة للدراسات السياسية 2011).

4- د. نادية محمود مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًا: فهل تؤسس

المرحلة الانتقالية لتغيير حضاري؟، سلسلة الوعي الحضاري (1)، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، يونيو 2011.

5- د. نادية محمود مصطفى، الثورة المصرية نموذجًا حضاريًّا (2): مرحلة ما بعد الاستفتاء: تداعيات الاستقطاب العلماني- الإسلامي على التغيير الحضاري، سلسلة الوعي الحضاري (3)، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، أكتوبر 2011.

6- الدورة الثامنة للتثقيف الحضاري: الثورة المصرية بين الانتقال وبناء الجمهورية الثانية 13-9 ستمبر 2012، (جامعة القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 2012).

7- د. نادية مصطفى (إشراف)، سمية عبد المحسن (مراجعة)، الانتخابات البرلمانية الأولى عقب ثورة 25 يناير: دلالات المسار والسياق والنتائج (أعمال المؤتمر الثاني للباحثين الشباب الذي نظمه مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في الفترة 28-29 فبراير 2012)، متاح على موقع مركز الحضارة.

8- د. نادية محمود مصطفى، تقرير عن "دورة تعزيز قدرة البرلمانين" التي نظمها كل من مركز الحضارة للدراسات السياسية ومؤسسة مدى للتنمية الإعلامية في الفترة 8-12 يناير 2012.

9- د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الحادي عشر: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

10- د. نادية محمود مصطفى، تقييم أداء القوى السياسية الإسلامية في المشهد السياسي الراهن في ضوء الانتخابات البرلمانية الأولى بعد الثورة، بحث مقدم إلى ندوة المشهد السياسي المصري في ضوء الانتخابات البرلمانية التي نظمها المركز القومي لدراسات الشرق الأوسط (22/ 1/ 2012).

11- د. نادية محمود مصطفى: مستقبل الثورات مع صعود الإسلاميين... رؤية من

منظور الفقه الحضاري الإسلامي: من فقه الأصول إلى فقه الواقع وفقه التاريخ، سلسلة الوعي الحضاري (4)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير، 2012).

12- مؤتمر "مصر- الثورة وتحديات التغيير والبناء"، نظمه مركز الحضارة للدراسات السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، 15-14 مايو 2013.

13- عام على الرئيس المنتخب، تقرير غير منشور أعده مركز الحضارة للدراسات السياسية.

14- طارق البشري، من أوراق ثورة 25 يناير، (القاهرة: دار الشروق، 2013).

15- مركز الحضارة للدراسات السياسية، المؤتمر المصري الأول للنهوض: نحو دولة قوية ومجتمع مشارك (الإصلاح المؤسسي)، أعمال المؤتمر الذي عقد في 16-17 يوليو بمركز المؤتمرات بجامعة القاهرة، (تحت الإعداد للنشر).

16- د. سيف الدين عبد الفتاح، الدستور المصري بين مسارات: التأويل، والتعديل، والتفعيل رؤية من منظور التوافق السياسي، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو)2014، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

17- د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو)2014، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

18- د. سيف الدين عبد الفتاح، المرحلة الانتقالية: قراءة في المشهد المصري، سلسلة الوعي الحضاري (6)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، 2014).

19- د. نادية محمود مصطفى، الثورات العربية في النظام الدولي، سلسلة الوعي الحضاري (8)، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير، 2014).

20- طارق البشري، ثورة يناير والصراع حول السلطة، (القاهرة: دار البشير، 2015).

تقارير وتقديرات موقف:

دأب المركز عقب ثورة 25 يناير على عقد لقاءات مستمرة (شبه أسبوعية) لتقدير الموقف بعد الأحداث المهمة والمؤثرة في مصر، لمحاولة تفسيرها وتقديم رؤية لكيفية التعامل معها. ومن أهم تلك اللقاءات:

1) ميدان التحرير: لحظة ثورية متفجرّة، نوفمبر 2011.

2) حول ممارسات المجلس العسكري، فبراير 2012.

3) حول ترشيحات الرئاسة، أبريل 2012.

4) المشهد الرئاسي والمشروع الإسلامي، أبريل 2012.

5) بين المسألة السعودية والحاجة إلى الاستراتيجية، أبريل 2012.

6) طبيعة التغيير في معركة الانتخابات الرئاسية، مايو 2012.

7) الساحة المصرية بعد أحداث وزارة الدفاع، مايو 2012.

8) استراتيجية اللحظات الأخيرة، مايو 2012.

9) حول حكم المحكمة الدستورية لحل اللجنة التأسيسة، يونيو 2012.

10) موقف الرئيس وحكم المحكمة الدستورية بحل البرلمان، يوليو 2012.

11) ما المطلوب من الرئيس الجديد؟ سبتمبر 2012.

12) الرد المصري على العدوان الإسرائيلي على غزة، نوفمبر 2012.

13) تقدير موقف حول الأوضاع في نوفمبر 2012.

14) نحو تأسيس قواعد نظام سياسي ديمقراطي، ديسمبر 2012.

15) حول خطاب الرئيس، ديسمبر 2012.

ثالثًا: قضايا في الثورة المصرية:

أ- العلاقات المدنية العسكرية:

1 . مركز الحضارة للدراسات السياسية، تقرير استراتيجي حول "الأمن الداخلي في مصر: نحو مخرج من الأزمة"، من نتائج اللقاء التاسع لمنتدى الحركات الإسلامية،

15/ 10/ 2011، متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

2. ملتقى القضايا الاستراتيجية بمركز الحضارة للدراسات السياسية، تقرير استراتيجي حول "الدور السياسي للجيش في مصر ما بعد 25 يناير: الواقع والمنتظر"، متاح على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

3. د. عبدالفتاح ماضي، العنف والتحول الديمقراطي في مصر بعد الثورة، سلسلة الوعي الحضاري (13)، مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار البشير للثقافة والعلوم، 2015.

ب- القوى السياسية والحزبية في مصر:

1) حلقة نقاشية حول "العمل السياسي والحزبي في الجامعة: المحددات والإشكاليات والضوابط"، عقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية، أكتوبر 2012.

2) د. عبد الفتاح ماضي (محرر): الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية: الأدوار والمآلات، مركز الحضارة للدراسات السياسية، (تحت الإعداد للنشر).

3) شيماء بهاء الدين، الأحزاب والثورة المصرية، في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، العدد الحادي عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

4) نجوان الأشول، الجماعات الإسلامية والثورة المصرية، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الحادي عشر، الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

5) محمد عبد الله، نوران شفيق، الائتلافات والحركات الوطنية (القوى غير الحزبية)، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم، العدد الحادي عشر، الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

6) رجب السيد، المدنيون العسكريون الجدد...!!؟ قراءة نقدية في الخطاب المدني،

(في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو 2014)، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة.

7) د. أحمد التهامي، خارطة التحالف بعد 30/ 6: ما بين التشكل والتفكك، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو 2014)، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة.

ج- الاقتصاد:

1) مؤتمر "الاقتصاد المصري بعد عام من الثورة... تحديات وأولويات وبدائل"، مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مؤسسة بيت الحكمة ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 27 فبراير 2012.

2) عمر الشنيطي وآخرون، محصلة نموذج تنمية النظام السابق... المحددات والملامح، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، العدد الحادي عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

3) عبد الله عرفان، الاقتصاد السياسي للثورة: مصر بين نظامين ومداخل جديدة للنظر، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، العدد الحادي عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

4) عمر الشنيطي، الاقتصاد وأداء حكومة قنديل: تقييم ودروس، (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو 2014)، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة.

5) أنس رخا، الاقتصاد السياسي المصري وتقييم الأداء الحكومي فيما بعد 3 يوليو، (في) د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم:

عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو)2014، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة.

د- الثقافة في مصر:

(1د. نادية مصطفى، أزمة وزارة الثقافة أم أزمة الثقافة في الوطن؟، تقرير من واقع حلقة نقاشية عقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية في مايو 2013، بعنوان "الثورة والثقافة في مصر: أزمة وزارة أم أزمة وطن؟، متاح على موقع مركز الحضارة.

2) د. نادية محمود مصطفى، الفساد الثقافي، 2013، موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

3) سحر صفا الله، الفن والأدب المصري والثورة: دلالات ونماذج، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، العدد الحادي عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

هـ- السياسة الخارجية المصرية:

1) سلسلة تقارير حول السياسة الخارجية المصرية عقب ثورة 25 يناير، من واقع عدد من الحلقات النقاشية عقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية، متاحة على موقع المركز على الإنترنت:

- الحلقة النقاشية الأولى بعنوان: السياسة الخارجية المصرية الجديدة والأمن القومي المصري، أغسطس 2012.

- الحلقة النقاشية الثانية بعنوان: ملامح الرؤية الاستراتيجية للسياسية الخارجية المصرية... نحو طرح حضاري جديد، أغسطس 2012.

- الحلقة النقاشية الثالثة بعنوان: مؤسسات صنع السياسة الخارجية وتنفيذها: رؤية للتقييم والتطوير، سبتمبر 2012.

2) أمجد جبريل (تحرير)، حالة التوازن العالمي حول الشرق الأوسط وانعكاساته على مصر، أعمال حلقة نقاشية عقدت بمركز البحوث والدراسات السياسية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، في 2/ 10/ 2013.

3) د. عصام عبد الشافي، القوى الغربية والثورة المصرية: محورية الفاعل الأمريكي، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، العدد الحادي عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

4) نسيبة أشرف، حلف الأطلنطي والثورات العربية بين الإقدام والإحجام؛ (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: الثورة المصرية والتغيير الحضاري والمجتمعي، العدد الحادي عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الشروق الدولية، 2012).

5) أمجد جبريل، السياسات الخليجية تجاه مصر 2012- 2014: دلالات ومستقبل التأييد السياسي والمالي، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012-يونيو)2014، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015).

6) د. نادية مصطفى، مدحت ماهر، السياسة الخارجية المصرية بعد 3/ 7، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام)، حولية أمتي في العالم: عامان من تحولات الثورة المصرية (يونيو 2012 - يونيو)2014، العدد الثاني عشر، (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2015)، متاح على موقع مركز الحضارة.

7) د. نادية محمود مصطفى، من الثورة إلى الحرب على الإرهاب: تحالفات الداخل والخارج، دراسة منشورة على موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية.

و- سوريا والثورة:

8) د.شريف عبد الرحمن، حروب الجيل الرابع: بين الرواية الأمريكية والرواية المصرية، القاهرة، دار البشير للثقافة والعلوم، 2016.

1) بلاد الشام: تناقضات في قلبها الثورة السورية، حلقة نقاشية عقدت بمركز الحضارة للدراسات السياسية، أبريل 2013.

المحور الخامس

تجارب وخبرات العمل التثقيفي والتدريبي

والمشاركة في التغيير الحضاري

يأتي هذا الجزء الخامس من مخرجات المشروع والمنظور الحضاري الإسلامي- في ميدانه المعرفي والبحثي- لينتقل من التأصيل المنهجي والتفعيل البحثي إلى التشغيل العملي؛ من خلال النشاط التفاعلي مع الأساتذة والباحثين والمثقفين والجمهور العام؛ إسهامًا في إزكاء عمليات التغيير الحضاري.

يأتي هذا الدور من خلال فعاليات وأنشطة كثيرة ومتنوعة؛ تشتمل على: المؤتمرات، والندوات، والحلقات النقاشية، وورش العمل، والمحاضرات، والدورات التدريبية والتثقيفية، وتأسيس المراكز البحثية أو تعزيز دورها، وتقديم الاستشارات، وتشكيل فرق الخبراء والمستشارين والباحثين وتبني البرامج والمشروعات العملية وصلًا بين الفكر والحركة، وبين العلم والواقع. وقد قام مركز الحضارة للدراسات السياسية بالدور الأكبر في هذا الصدد لنحو عقد من السنين (قبل وبعد ثورة يناير)، ومن خلال التعاون مع مركز الدراسات المعرفية، وبرنامج حوار الحضارات (مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات) وقسم العلوم السياسية ومركز البحوث والدراسات السياسية، بكلية الاقتصاد- جامعة القاهرة، والعديد من الفعاليات الشبابية.

واشتملت هذه الخبرات والتجارب على ملتقيات شهرية، والملتقى الاستراتيجي، ومنتدى الحركات الإسلامية، ودورات التثقيف الحضاري، ودورات البرلمانيين، والمدراسات الفكرية، المؤتمر المصري للنهوض، ودورات التأسيس في المنهاجية الإسلامية وفي المنظور الحضاري للعلوم السياسية،.. غير عدد من الملتقيات في الخارج لاستعراض أبعاد تأصيلية أو تفعيلية.

هذه تجارب وخبرات تعد نقلة نوعية في مسار المشروع الحضاري ضمن النطاقات الزمانية والمكانية والمجالية المشار إليها، ومن ثم تعد مقدمة لا خاتمة، ونرجو أن يكون ما بعدها خيرًا منها.

1. ملتقى الحضارة الشهري:

نتيجة لحرص المركز على استمرار التواصل مع شباب الباحثين والناشطين والمهتمين بالمنظور الحضاري (العلمي والعملي)، عقد مركز الحضارة بمقره عددًا من اللقاءات العامة لمناقشة بعض القضايا تحت عنوان "الأمة... رؤى وقضايا" بدأت منذ عام 2007، نشرت تقارير عن بعضها على موقع المركز، وتناولت الموضوعات التالية:

- ديسمبر 2007: د. سيف الدين عبد الفتاح: حول: مسئوليات الباحث- الإنسان.

- فبراير 2008: حول: مداخل فهم المجتمع المصري(1).

- أبريل 2008: د. السيد عمر، حول: مداخل فهم المجتمع المصري (2): المدخل السياسي: التنشئة السياسية مدخل للإصلاح: رؤية إسلامية.

- مايو 2008: مدحت ماهر، حول: محاولة لفهم المجتمع المصري (3): رؤية سياسية.

- يونيو 2008: د. نادية محمود مصطفى، حول: ملامح التغيير في مصر.

- أغسطس 2008: حول: العلوم الشرعية والباحث الاجتماعي.. مفاهيم وإشكالات(1): علوم القرآن، مصطلح الحديث.

- أكتوبر 2008: حول: العلوم الشرعية والباحث الاجتماعي.. مفاهيم وإشكالات(2): الفقه وأصول الفقه.

- نوفمبر 2008: حول: العلوم الشرعية والباحث الاجتماعي.. مفاهيم وإشكالات(3): عرض بعض الإشكالات وكيفية التعامل معها.

- فبراير 2009: المستشار طارق البشري، حول: الحرب الثانية عشرة على غزة 2008/ 2009.

- فبراير 2009: د. سيف الدين عبد الفتاح، حول: الظاهرة العشوائية والتفكير الاستراتيجي: مصر نموذجًا.

- مارس 2009: د. بسمة عبد الغفار، حول: القيم والسياسات العامة: رؤية تأسيسية.

- أبريل 2009: د. أحمد المهدي، حول: التربية مدخل حضاري للتغيير المجتمعي.

- مايو 2009: د. معتز بالله عبد الفتاح، حول: كيف تراجع المسلمون حضاريًّا؟

- يوليو 2009: مدحت ماهر، حول: العام والخاص بين الوصل والفصل.

- أغسطس 2009: د. سعيد الحسن، حول: القدس بين مخاطر التهويد ومفاتح الاستعادة والنهوض.

- سبتمبر 2009: د. عبد الحميد أبو سليمان، حول: الأمة والرؤية الكونية للإصلاح.

- ديسمبر 2009: حول: مفهوم الإصلاح بين التربية والسياسة: قراءة في تجربة فتح الله كولن.

- يناير 2010: حول: نحو تأسيس لمنهجية علمية لقراءة الفكر والواقع في تجارب الإصلاح، تجربة فتح الله كولن.

- فبراير 2010: حول: ماذا بعد عام من العدوان على غزة؟

- مارس 2010: المستشار البشري، مفهوم الانتماء ودوائره المتحاضنة.

- مايو 2010: د. مصطفي الفقي، المواطنة وحالة الانتماء في مصر.

- ستمبر 2010: د. أحمد يوسف، الانتماء إلى العروبة.

- أكتوبر 2010، د. إبراهيم نصر الدين، الانتماء إلى أفريقيا.

- نوفمبر 2010: د. نادية مصطفى، الدائرة الإسلامية بين انتماء الفرد والدولة.

- ديسمبر2010: د. عمرو الشوبكي، الدوائر العالمية والإنسانية بين الانتماء والالتقاء.

- ديسمبر 2010: مدحت ماهر: حول تأملات حضارية في شعيرة الحج.

- أبريل 2012: د. عبد الحميد أبو سليمان، حول: الاستبداد والفساد والإرادة والوجدان.

2. الملتقى الاستراتيجي:

سعيًا وراء تطوير وحدة بمركز الحضارة لتمثل نواة (مركز بحثي استراتيجي) يقدم التقارير الاستراتيجية في التحديات الراهنة، تم عقد عدد من اللقاءات حول القضايا الكبرى التي شغلت البلاد عقب الثورة المصرية 2011، ونشرت تقارير عن بعضها على موقع المركز، وأهمها:

1- هوية الدولة المصرية: الحقيقة والسجال.

2- موضع الجيش من الحياة السياسية المصرية ومستقبل العلاقات العسكرية المدنية.

3- الجهاز الأمني المصري: نحو رؤية لإعادة البناء.

4- الاقتصاد المصري: الحالة والمآلات المتوقعة.

5- مبادرة الانتقال السياسي والخروج من الأزمة السياسية الراهنة.

6- رئيس مصر القادم: السياق ومعايير الاختيار.

3. منتدى الحركات الإسلامية:

أُسِّس منتدى الحركات والتيارات الإسلامية في ضوء الثورة ساعيًا ليكون ساحة للحوار والتنسيق والتعاون من أجل تحقيق الأهداف التالية: التواصل بين الحركات والتيارات والأحزاب الإسلامية ونقل الخبرات فيما بينها، والتفاعل بين الفكر (التيار الحضاري) والحركة السياسية والمجتمعية الإسلامية، والعمل على تطوير رؤى استراتيجية للقضايا المهمة على المستوى الداخلي والخارجي، وتجديد الخطابات الإسلامية. وجاء تأسيس المنتدى بمبادرة من كل من مركز الحضارة للدراسات السياسية، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ومؤسسة توافق، ومؤسسة مدى للتنمية الإعلامية.

وقد عقد المركز عددًا من اللقاءات ضمن المنتدى، نشرت تقارير عن بعضها على موقع المركز، من أهمها:

1) نحو رؤية إستراتيجية للعمل الإسلامي في مصر في ضوء الثورة.

2) الخطابات العلمانية والليبرالية تجاه الحالة الإسلامية.

3) مناقشة بيان الأزهر ونخبة من المثقفين في مصر.

4) الأمن والمواطنة.

5) ماذا بعد الدستور.

6) الأمن: نحو رؤية منظومية شاملة.

7) لقاء حول أحداث ماسبيرو.

8) لقاء حول اختيار الرئيس القادم لمصر.

9) نحو تنسيق العمل الإسلامي لحفظ المسار الوطني.

10) ما الواجب عمله خلال المرحلة الراهنة: ماذا بعد الدستور؟

4. نماذج المحاكاة

- تقديم الاستشارة لنموذج (منظمة التعاون الإسلامي): MOIC.. في العديد من الجامعات بمصر والخارج، منذ عام 2005.

5. د. سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر، مدخل إلى السياسة الشرعية، دورة تثقيفية نظمتها مؤسسة شيخ العمود، متاحة على قناة المؤسسة على موقع "يوتيوب".

6. مركز الحضارة للدراسات السياسية، مركز الدراسات المعرفية، مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، مشروع التعاون والتنسيق بين المراكز.

7. دورات التثقيف الحضاري:

وهي دورات عقدت بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة

القاهرة، تهدف إلى التفاعل والتواصل مع الشباب، والإسهام في تزكية وعيهم بقضايا الواقع العالمي ومشكلات الأوطان والأمة وتحدياتها ومقدراتها على النهوض. والتعريف بالمنظور الحضاري وتقريب مفهوم "الحضاري" و"الرؤية الحضارية" وتجريبهما عبر التفاعل مع الشباب المثقف وأفكارهم ورؤاهم، في قضايا كبرى تتقاطع فيها دوائر الحياة والفكر والعمل: في الوطن والأمة والعالم.

وقد عقدت ثمان حلقات من الدورة، تناولت الموضوعات التالية:

1- من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري(1)، 4-7/ 9/ 2005.

2- من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري (2)، 3-6/ 9/ 2006.

3- من أجل بناء الذات الحوارية ووعي الجماعة الوطنية، 2-6/ 9/ 2007.

4- ثقافات متنوعة في حضارة جامعة، 24-28/ 8/ 2008.

5- ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (ب)، 16-20/ 8/ 2009.

6- كيف نفهم الغرب؟ في خصائص الحضارة الغربية ووجوهها المتنوعة، 13-16/ 9/ 2010.

7- الثورة والتغيير الحضاري والمجتمعي: رؤى وخبرات، 22-18 / 2011 /9.

8- الثورة المصرية بين الانتقال وبناء الجمهورية الثانية، 13-9 ستمبر 2012.

8. الدورات التدريبية:

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دورة "المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية- حقل العلوم السياسية نموذجًا" (29/ 7 - 2/ 8/ 2000). وصدرت أعمالها في كتاب: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، (وآخرون)، المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002م).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، دورة "التعريف بمداخل العلوم النقلية والتراثية للباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية" (2001-2002). وصدرت أعمالها في كتاب: د. علي جمعة، الطريق إلى التراث الإسلامي، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، دورة "كيف نفكر منهاجيًا في الأحوال العالمية الراهنة" (13-24 يناير 2008).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، بالتعاون مع الجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية، دورة "المقاصد الشرعية: تعريف وتفعيل في النشاط الاجتماعي والأهلي" (8-24فبراير 2008).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، دورة "المقاصد ومنظمات العمل المدني والأهلي .. ثقافة وتخطيطًا" (2-8 أبريل 2008).

- د. سيف الدين عبد الفتاح، دورة "قراءة المفكر وعالم الأفكار" (7 يوليو - 11 أغسطس 2008).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية، دورة منهجية في "كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية" (6 - 11 فبراير 2010). وصدرت أعمالها في كتاب: " د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية محمود مصطفى وآخرون (محررون)، القيم في الظاهرة الاجتماعية، (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2011).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دورة تفاعلية في "التعامل مع مفاهيم المرحلة الانتقالية وإزالة اللبس عنها" (15 - 16 مايو 2011).

- دورة "منهجية البحث السياسي من منظور حضاري إسلامي" (السودان ديسمبر 2011).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، بالتعاون مع مؤسسة مدى للتنمية الإعلامية، دورة خاصة بعنوان "تعزيز قدرات البرلمانيين الجدد" (8 - 12 يناير 2012).

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومؤسسة مدى للتنمية الإعلامية، دورة المدارسات الفكرية: من التأسيس الفكري إلى التفعيل في قضايا الأمة"، يناير- يونيو 2013.

- مركز الحضارة للدراسات السياسية، دورة التأسيس في المنظور الحضاري (سبتمبر- أكتوبر 2013).

9. Dr. Nadia Mahmoud Mustafa, Economic Integration in the Islamic World: Environment and Process: A Thesis from the Cultural Approach and an Entry Theme for the Formulation and Implementation of Strategies and Policies, a study introduced to the 4th Think Tanks Forum of the OIC Countries